وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران السانيا

كلية العلوم الإجتماعية
قسم الفلسفة

مذكرة نيل شهادة الماجيستير في الفلسفة الموسومة ب:

الشريعة والطريقة والحقيقة في فكر إبن عربي
(دراسة فلسفية)

إعداد الطالبة : أغامير فاطمة الزهراء

إشراف: أ.د محمد عبد اللاوي

أعضاء اللجنة المناقشة

1) أ.د بوعرفة عبد القادر	رئيسا	أستاذ التعليم العالي
2) أ.د محمد عبد اللاوي	مقررا	أستاذ محاضر
3) د بهادي منير	مناقشا	أستاذ محاضر
4) د عمر الزاوي	مناقشا	أستاذ محاضر

السنة الجامعية : 2011 - 2012

الإهـــــــداء

أهدي هذه الثمرة الطيبة والعمل المتواضع إلى رفيق دربي زوجي العزيز طرفاية طاهروإلى زينة دنياي ووردتاي مريم آية الرحمان وغفران زين الهدى وإلى سندي ومنبع الدعاء والرضى أمي وأبي وإلى كل عائلتي وإلى كل من ساهم في هذا العمل من قريب أوبعيد ولو حتى الدعاء لي بالتوفيق .

وإلى كل أسرة المشروع الإبستمولوجي بطلبته وأساتذته ومؤطريه.

كلمة شكر

أتقدم بشكري وامتناني وحمدي لله ربي وخالقي لأنه أنعمني بنعمة العلم والإيمان وشكري إلى أستاذي وشيخي الدكتور محمد عبد اللاوي .

المقدمة

إن الدارس للخطاب الصوفي يكتشف أن في ثناياه أبعادا لا يمكن اكتشافها إلا بالاستقصاء، ولعل إدراج موضوع الشريعة والطريقة والحقيقة في مشروع نظرية المعرفة يحفه نوعا من الغرابة المنطقية التي تجعل من هذا الموضوع الصوفي في الدراسة النقدية التحليلية. يجد الدارس نفسه فيها أمام تحليل نقدي إبستيمولوجي يفرض عليه الربط المنطقي بين المفاهيم ليس ذلك فحسب بل كذلك الربط بين التيار الصوفي الشعوري والتيار الفلسفي العقلاني من أجل دراسة نظرية المعرفة نتوغل من خلالها في الطرق السلوكية الصوفية الباحثة عن الحقيقة ومعرفة إذا كانت الحقيقة بالمعنى الصوفي هي التي تريدها الفلسفة؟

ونحاول دمج مفهوم الشريعة ومعرفة إذا كان بإمكانها التوفيق بين الطرق والحقائق؟

ما نلاحظه أن الدراسات الصوفية بعيدة كل البعد عن الدراسات الإستيمولوجية لأن الصوفية سلوك أما الإستيمولوجية فهي تحليل ونقد لكن أهم رابط يجمعهما هو الحقيقة وهي هدف كل دراسة مهما كانت وسائلها إضافة إلى أن أهم ما يجعل هذا البحث شائكا ومتباينا هو اهتمامات كل مجال واختلافاتها إن لم نقل تضاربها، ويظهر ذلك جليا في أن الصوفية يتجاهلون العقل ويعتبرونه قاصرا عن إدراك الإلهيات والعقل عندهم وسيلة واستعداد لتحصيل العلم لذلك لا يجوز حصر نطاق المعرفة فيه.

ويصف الدكتور عبد الرحمن بدوي التصوف بقوله: "التصوف جانب من أخصب جوانب الحياة الروحية في الإسلام لأنه تعميق لمعاني العقيدة واستنباط لظواهر الشريعة وتأمل لأحوال

الإنسان في الدنيا وتأويل للرموز والشعائر يهبها قيما موغلة في الأسرار وانتصار للروح على الحرف".[1]

فالتصوف هو التعمق في العلم الفكري والروحاني، والإرشاد الروحي لتوضيح العوامل التي يتألف منها كيان الإنسان ومعرفة وجوده ومسلكه العقلي والروحاني الذي

---

[1]. د. عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي وكالة المطبوعات ، ج1، ط2، الكويت، 1987.

يشكل استمرارية وجوده في هذا الكون، فنشوء المعرفة الصوفية لم يكن مفاجئا بل كان نشوؤها تدريجيا وارتبط في مجمله بتطور الفكر الفلسفي ونزعته الروحية في تراثنا الفكري، ويتجلى ذلك الربط في معالجة أهم الموضوعات وخاصة التي لها صلة بموضوع المعرفة.

إن البحث في موضوع المعرفة الصوفية واستقصاء أهم إشكالياته هو جزء من نظرية المعرفة في الفلسفة من حيث أنه ذو صلة مباشرة بموضوع حدود إمكان المعرفة إلى جانب صلته بموضوع مشكلة الوجود والصلة بين الإنسان وخالق الوجود.

يقول هنري كوربان: "التصوف هو شهادة لا تنكر، واعتراض ساطع من الإسلام الروحاني ضد كل نزعة حاولت حصر الإسلام بالشريعة وظاهر النص، ولقد توصل في تفاصيله إلى تنمية تقنية روحانية خلقت بتقدمها ودرجاتها و حاصلها ميتافيزيقا كاملة عرفت باسم العرفان..."[1]

فإن ثنائية الشريعة والحقيقة هي أمر أساسي لحياة وعقيدة الصوفية، أو لنقول حتى يكون الكلام أدق وأتم، تلك الثلاثية المكونة من الشريعة النص الظاهري للوحي، والطريقة السبيل الصوفي، والحقيقة الحقيقة الروحية. لدى يمكننا أن نطرح الإشكاليات التالية:

أولا: ما مدى تجلي الارتباط الوظيفي بين المجال الصوفي ومجال نظرية المعرفة ؟ وهل هناك رابط منطقي؟

ثانيا: أين تبرز العلاقة ذات الأقطاب الثلاث الشريعة، الطريقة والحقيقة؟ وهل هناك مجال للتوافق المنطقي بينهما في فكر ابن عربي؟

أما عن ابن عربي فهو من أشهر رجال التصوف، وعلم من أعلام أصحاب الحقيقة، وقطب من أهم أقطاب أهل الطريقة، وشاعر فحل من شعراء التصوف والعرفان والحب الإلهي، الذي رأى أن العالم يقوم على حقيقة الإنسان الكامل، وأن الأفلاك تدور بأنفاسه، فكان لديه علم الشريعة بالنسبة إلى علم الطريقة، كالقشرة بالنسبة إلى اللب وقل الأمر عينه فيما يخص علم الطريقة بالنسبة إلى علم الحقيقة. ولتحليل الإشكالية المتعلقة بهذا الأقطاب الثلاث من شريعة وطريقة وحقيقة قسم هذا البحث إلى ثلاثة فصول وكل فصل يتضمن

---

[1]. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية،تح نصر مروى وحسين قبيسي ، منشورات عويدات ، ج1 ، ط1 ،بيروت، ،1966 ،ص283.

ثلاثة مباحث عدى الفصل الأول الذي احتوى على مبحثين لأنه بحث في البعد النظري للمفاهيم فقط.

فأما الفصل الأول: فعنوانه البعد النظري لمفهوم الشريعة والطريقة والحقيقة والقصد منه دراسة المفاهيم دراسة تحليلية على جميع المستويات الدينية والفلسفية والصوفية.

وقسم بدوره إلى مبحثين: الأول استوفى الضبط المفاهيمي النظري الصوفي، والثاني نسقية العلاقة بين الشريعة والحقيقة في منهج ابن عربي.

أما الفصل الثاني: فقد عنون بالتجربة الصوفية كأساس للحقل المعرفي وقد استوفى ثلاثة مباحث:

الأول: تجربة ابن عربي وتصوفه.

الثاني: الظاهر والباطن في فكر ابن عربي

الثالث: العلاقة بين الكشف الصوفي والمعرفة.

من خلال هذا الفصل تم تحليل لتجربة ابن عربي في التصوف والوقوف على أهم مميزات تجربته وسلوكه إلى الحق، مع إدراج إشكالية الظاهر والباطن كأهم خطوة تحليلية تدعيمية لهذا البحث لأنها متعلقة بثنائية الشريعة والحقيقة. أما المبحث الثالث فهو مبحث معرفي تتجلى فيه أصول الكشف وعلاقته بالمعرفة.

أما الفصل الثالث: فعنوانه المنهج المعرفي في الطريق الصوفي للوصول إلى الحقيقة. نحاول من خلاله إبراز الجانب المعرفي للتصوف وخاصة من خلال التأكيد على ما يسمى بنظرية المعرفة، فقد احتوى بدوره على ثلاث مباحث:

الأول: الأدوات الذاتية في الطريقة الصوفية.

الثاني: منهج التأويل عند ابن عربي.

الثالث: نظرية المعرفة عند ابن عربي.

وكأننا نقول في المبحث الأخير أنه كانت لابن عربي نظرية في المعرفة جعلتنا ندرسه ضمن مشروع نظرية المعرفة على الرغم من تباين وتباعد المفاهيم الصوفية عن المفاهيم الفلسفية المعرفية.

كان هذا خطة البحث كتقديم للموضوع، أما خاتمته فستكون نتيجة مستخلصة نحاول فيها وضع أهم النقاط المتقاربة بين الدراسة الصوفية والتحليل المعرفي في إطار فلسفة العلوم.

المبحث الأول

الضبط المفاهيمي النظري الصوفي

المبحث الأول: الضبط المفاهيمي الصوفي لمفهوم الشريعة

1. **الشريعة في اللغة:** الشريعة موضع على شاطئ البحر تشرع فيه الدواب. والشريعة والشِّرعة ما سن الله من الدين وأمر به كالصلاة والصيام والزكاة وسائر أعمال البر. قال تعالى: (ثم جعلناك على شريعة من الأمر).[1] وقوله: (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا).[2] ويقصد بالشريعة في هذا المقام الدين والمنهاج أي الطريقة، ويقال: 'شرع فلان كذا وكذا' أي أخذ فيه.[3]

والشرعة: الطريق المستقيم، وفي الدين المنهج والطريق، والشريعة ما شرع الله في الدين من شرائع.[4]

وفي مقام آخر الشريعة[5] ج شرائع، الشِّرعة، العادة أو المِثل أو السنة، ما شرع الله لعباده من الأحكام.

الشريعة: أي العتبة، وكذلك مورد الشاربة، وكلمة الشرع أو الشريعة مأخوذة من كلمة الشارع ومعناه الله عز وجل، وهو مصدر الشرع الإسلامي ويمكن تقسيم العلم الشرعي أو الشريعة إلى قسمين: قسم علمي وهو قسم الأصول، وقسم فرعي وهو قسم الفروع أو الفقه، فيما يأتي متنا وتعليقا.

أما القياس الشرعي أو الفقهي: فهو استواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل وهو يتضمن إلحاق الشبه بشبيهه، والمساواة بينهما في الحكم.

شرع الوارد، يشرع شرعا وشروعا: تناول الماء بفيه، وشرعت الدواب الماء تشرع شرعا وشروعا، أي دخلت. والشريعة والشراع والمشرعة: المواضع التي ينحدر الماء منها والتي

---

[1]. سورة الجاثية الآية 18.

[2]. سورة المائدة الآية 48.

[3]. ابن منظور، لسان العرب، الجزء3، دار صادر بيروت، الطبعة الأولى، 1997.

[4]. القاموس، إعداد محمد هادي اللحام ومحمد سعيد وزهير علوان، دار الكتاب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2005 منشورات دار الكتب العلمية.

[5]. صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام. ط3، دار العلم للملايين، بيروت 1961 ص164.

يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون، والعرب لا يسمونها شريعة حتى يكون الماء فيها عذبا لا انقطاع فيه.

وشرعت في هذا الأمر شروعا أي خضت فيه، وأشرع يده في المشرعة، وأشرع يده في المطهرة إذاً أدخلها فيها شرعا، وشرعت فيها، وشرعت الإبل الماء وأشرعناها وشرعت الدابة، صارت على شريعة الماء.

والدين واحد والشريعة مختلفة، قوله: (وجعلناك على شريعة) أي على دين وملة ومنهاج، ويقال فلان يشترع شرعته ويفتطر فطرته ويمتل ملته، كل ذلك من شرعة الدين وفطرته وملته.[1]

2. **<u>الشريعة عند الصوفية</u>:** الشريعة تجمع اثني عشرة حصلة هي جامعة لأوصاف الإيمان.[2]

أول ذلك الشهادتان وهي الفطرة، والصلوات الخمس وهي الملة، والزكاة وهي الطهرة، والصيام وهي الجُنة، والحج وهي الكمال، والجهاد وهي النصر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي الوقاية، والجماعة وهي الألفة، والاستقامة وهي العصمة، وأكل الحلال وهي الورع، والحب والبغض في الله وهي الوثيقة.

الشريعة: أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول، فالشريعة جاءت بتكليف الخلق والحقيقة أنباء عن تعريف الحق، فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده، والشريعة قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قضى وقدروأخفى وأظهر.

يقول الأستاذ أباعلي الدقاق: "قوله (إياك نعبد) حفظ للشريعة، (وإياك نستعين) إقرار بالحقيقة.

1. لسان العرب لابن منظور، المجلد الثالث، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.

2. د. رفيق العجم، سلسلة من موسوعات المصطلحات العربية الإسلامية، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1999، ص496.

واعلم أن الشريعة حقيقة بحيث أنها وجبت بأمره، والحقيقة أيضا شريعة، بحيث أن المعارف به سبحانه أيضا وجبت بأمره. الشريعة عبارة عن المعنى الذي يجوز عليه النسخ والتبديل، مثل أحكام الأوامر فالشريعة هي فعل للعبد، والحقيقة هي حفظ الله وعصمته جل جلاله للعبد. وإقامة الشريعة بدون وجود الحقيقة محال، وإقامة الحقيقة بدون حفظ الشريعة محال، ومثلها كمثل شخص حي بالروح فقيمتها باقترانها ببعضها البعض. الشريعة عبارة عن التزام العبودية فهي السنة الظاهرة التي جاءت بها الرسل عن أمر الله، والسنن التي ابتدعت عن طريق القربة إلى الله.

الضبط المفاهيمي الصوفي لمفهوم الطريقة:

1. **الطريقة في اللغة**:

الطريقة: جمع طرائق، السيرة أو المذهب بمعنى الخط في الشيء، أو بمعنى آخر نسيجة مستطيلة إضافة إلى النخلة الطويلة أو عمود المظلة.

يقول تعالى: (ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق) بمعنى سبع سماوات، وسميت بذلك لتراكبها بعضها فوق بعض.[1]

والطريق: السبيل تذكر وتؤنث، نقول الطريق الأعظم أو الطريق العظمى، والجمع أطرقة وطرق.

وتطرق إلى الأمر: ابتغى إليه طريقا، وما زال فلان على طريقة واحدة أي على حالة واحدة، وفلان حسن الطريقة.

ونقول طريقتي بمعنى عادتي، يقول تعالى: (وأن لو استقاموا على الطريقة) أراد بها لو استقاموا على طريقة الهدى. وكذلك قوله: (ويذهب بطريقتكم المثلى) جاء في التفسير الطريقة هم الرجال الأشراف، معناه بجماعتكم الأشراف. والعرب تقول للرجل الفاضل 'هذا طريقة

[1]. ابن منظور، المجلد4، ص183.

قومه' وطريقة القوم أماثلهم وخيارهم. وهؤلاء طريقة قومهم. وإنما تأويله هذا الذي ينبغي أن يجعله قومه قدوة ويسلكون طريقته.

وأطرقت الإبل إطراقا وتطارقت: تبع بعضها بعضا وجاءت على خف واحد.

*** الطريقة كمفهوم في القرآن الكريم:**

ورد لفظ الطريقة والطريق والطرائق في ستة مواضع من القرآن الكريم.

1) (إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا).[1]

2) (يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم).[2]

3) (ويذهب بطريقتكم المثلى).[3]

4) (إذ يقول أمثلهم طريقة إن لبثتم إلا يوما).[4]

5) (ومنا دون ذلك كنا طرائق قددا).

6) (وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا).[5]

ويقول السراج الطوسي عن أصحاب الطريقة: "هم العلماء بالله وبأحكام الله، العاملون بما علمهم الله تعالى المتحققون بما استعملهم عز وجل".

2. الطريقة عند الصوفية:

هي السيرة المختصة بالمتصوفة السالكين إلى الله، فهي سفر إلى الله تعالى، والسالك أو المريد هو المسافر، فعلى المسافر أن يسلك طريق القوم وأن يجتازها مرحلة بمرحلة.

يقول عبد الله العطاس: "والطريقة عند أهل الحقيقة عبارة عن مراسيم الله تعالى وأحكامه التكليفية التي لا رخصة فيها وهي المختصة بالسالكين إلى الله تعالى مع قطع المنازل والترقي

---

[1]. سورة النساء، الآية 168

[2]. سورة الأحقاف، الآية 30.

[3]. سورة طه، الآية 104.

[4]. سورة الجن، الآية 11.

[5]. سورة الجن، الآية 16.

والمقامات، والسير إلى الله سير حقيقي ومعنوي لتزكية النفس والجوارح عن منكرات الأخلاق والأعمال.

ويطلق الصوفية اسم الطريقة على مجموعة من القواعد والرسوم التي يفرضها الشيوخ على مريدهم، ولهذا لم يكن للطريقة صفات ثابتة محدودة، فإن تعاليم كل طريقة ترجع إلى شيخها الخالص يدل على ذلك ما في الطرق الصوفية من تباين واختلاف."[1]

"لم تكن الطرق الصوفية طريقة واحدة بل طرقا غايتها إدراك الله تعالى والفناء في حبه بالرغم من تنوع مسالكها وتأثرها بعوامل مختلفة عقائدية أو فلسفية. شأن كل حركة فلسفية أساسها العلم والبحث عن الحقيقة الروحانية، لكنها تصب في عبادة الله عز وجل والحق أن للطرق الصوفية أهمية بالغة في الإسلام وذلك أنها تمثل الجانب العملي من التصوف وهو جانب ارتبط بحياة المجتمعات الإسلامية وجماهير الناس فيها عبر التاريخ ارتباطا مباشرا، والتصوف في حقيقته ليس نظريات نفسية أو أخلاقية أو ميتافيزيقية بقدر ما هو طريقة في الحياة ورياضة عملية تمارس من أجل هدف معين هو تحقيق الكمال الأخلاقي الذي دعا إليه الإسلام."[2]

والطريق، "عبارة عن مراسيم الله تعالى المتنوعة التي لا رخصة فيها وهي القصد إلى الله تعالى بأربعة أشياء فمن حازها فهو من الصديقين المحققين ومن حاز منها ثلاثا فهو من الأولياء المقربين ومن حاز منها اثنين فهو من الشهداء ومن حاز منها واحدا فهو من عباد الله الصالحين.

أولها: الذكر وبساطة العمل الصالح وثمرته النور.

وثانيها: التفكر وبساطة الصبر وثمرته العلم.

وثالثها: الفقر وبساطة الشكر وثمرته المزيد منه.

---

1. سليمان سليم علم الدين، التصوف الإسلامي، تاريخ عقائد طرق أعلام،99 شارع الصوراتي بيروت لبنان ط1 1999 ص444.

2. نفس المرجع، ص445.

ورابعها: الحب وبساطة بغض الدنيا وأهلها وثمرته الوصلة بالمحبوب."[1]

والمراد بالطريق هنا، طريق السلوك إلى الله، وهي طريق السادة الصوفية ولها ظاهر وباطن، فظاهرها ما يتعلق بإصلاح الجوارح، وباطنها ما يتعلق بإصلاح العوالم الباطنية، فلأهل هذه الطريقة الخاصة، كمال المعرفة والمراقبة للحق سبحانه في الحركات والسكنات والأنفاس واللحظات. حتى يستوي سلطان الحق على القلوب، فيضمحل ما تعلقت به أو سكنت إليه من أحوال الدنيا وخطوبها.

والطريق محبة وصدق وحفظ أسرار الله، ولا يجوز إعطاء الطريق لمن لا يحفظها وللطريق أربعة محبة وذكر وفكر وتسليم، وأهم هذه الأشياء المحبة الإلهية لأنها قطب تدور عليه الدوائر فمتى أحببته ذكرته، ومتى ذكرته تفكرت فيه وسلمت أمرك إليه.[2]

أما طريق المنيبين وهم الذين شرط لهم الإنابة، فقال الله تعالى فيهم: (ويهدي إليه من ينيب)[3] فطلبوا بالاجتهاد أولا قبل الكشوف. قال تعالى: (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا).[4]يدرجهم الله تعالى في معارج الكسب بأنواع الرياضات والمجاهدات.

والطريقة ما هي إلا القراءة والتسبيح والصلاة الجائزة، والعمل في الطريقة هو عمل الجسم والقلب والفكر فإن تحرك بما يوافق الشريعة سمي طاعة وإن تحرك بما يخالف الشريعة سمي معصية، لذلك أجمعوا على أن الشريعة لإصلاح الظواهر والطريقة لإصلاح الضمائر والحقيقة لإصلاح السرائر.[5]

وقد نشأت الطرق الصوفية في بلاد المغرب العربي ومنه انتقلت إلى مصر وبلاد الشام، ثم إلى العراق وفارس. وذلك بعد أن قضى صلاح الدين الأيوبي على المذهب الشيعي الذي

---

[1]. د. رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي،ط1 بيروت مكتبة لبنان نا شرون 1999 ص573.

[2]. نفس المرجع السابق، ص574.

[3]. سورة الشورى، الآية 13.

[4]. سورة العنكبوت، الآية 69.

[5]. د. رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي(مرجع سابق)، ص574.

يرفض الصوفية. ومن أهم المناطق التي نشأت فيها الفرق الصوفية هي العراق، بلاد الشام، خراسان مع كامل بلاد فارس بالإضافة إلى الهند ثم المغرب العربي والأندلس ومصر.[1]

وقد اتخذ الطريق الصوفي عناوين مختلفة مثل السفر، السلوك، المعراج الروحي والطريقة. كما يصطلح عليه بالتطهر. وطريق التطهر الروحي هذا ذو تكوين ثنائي، إذ يتألف من المقامات والأحوال، وهما يشتركان في صفة أنها سلسلة من الحالات نفسية الشعورية، فالمقامات مثل مقام الصبر والتوكل والإخلاص والتوبة، وهي نتيجة وثمرة للمجاهدة الصوفية التي تعمل على استيفاء شروط ومواصفات المقام ليثبت السالك فيه، وينتقل بعدها إلى مقام آخر إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة.[2]

"أما الأحوال التي تأخذ شكل أزواج متضادة مثل القبض والبسط، والخوف والرجاء، هي معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب."[3]

وهناك نميز بين الأحوال والمقامات من حيث المصدر "فالأحوال مواهب والمقامت مكاسب"، و "أن الأحوال تأتي من عين الجود والمقامات تحص ببذل المجهود."[4]

وقد قسم الصوفية المقامات كما هو معروف إلى مقامات التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا، والأحوال إلى المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين ، ومما يدعم مفهوم الطريقة نجد أيضا المعراج الصوفي الأكبري .

المعراج الصوفي الأكبري:

وهو الطريق الذي يسلكه الصوفي إلى الله ويمثل الحياة الروحية التي يحياها. وللصوفية نظرتان إلى الطريق الذي يسلكونه في المعراج إلى الله.

[1]. د. سليمان سليم علم الدين، التصوف الإسلامي(مرجع سابق) ص445.

[2]. عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة،ط بيروت دار الجيل دت ج2، ص585.

[3]ابو القاسم القشيري . الرسالة في علم التصوف تح عبد الحليم محمود بالاشتراك مع محمود بن شريف القاهرة دار الكتب الحد يثة (د ت)، ج1، ص236.

[4]. نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

الأول أنه طريق عروج من عالم الظاهر إلى عالم الحقيقة، أو من عالم الأرض إلى عالم السماء. ومن هنا فإن المعراج الصوفي سواء كان عن طريق الترقي أو التحول الباطني للوصول إلى الله لا يتم إلا بعد تصفية النفس بأعمال المجاهدة والرياضة حتى تكون النفس جديرة بالقرب من الله. فإذا كان المعراج الصوفي يعني ترقيا نفسيا من ناحية وتحولا باطنيا من ناحية أخرى فإن هذا الترقي النفسي عند الصوفية ينقسم إلى مقامات وأحوال.

أ. **المقامات:**

المقامات مراحل أو منازل في سلم الحياة الروحية ومعراج الصوفي إلى ربه، وكل مقام يحدد المنزلة الروحية للسالك أو المقام الذي يقيمه الله تعالى فيه. حتى ينتقل إلى المقام الذي يليه، ويختلف عدد هذه المقامات وأوصافها باختلاف الصوفية، ولكنها تبتدئ عادة بمقام التوبة وتنتهي بمقام المشاهدة، ولا يرتقي السالك من مقام إلى مقام حتى يستوفي أحكام المقام السابق والمقامات أمور كسبية، لأنها أعمال إرادية يريد بها السالك تحصيل فضيلة من فضائل الطريق.

ب. **الأحوال:**

وهي الأمور الروحية التي تعرض للسالك في الطريق إلى الله من قبض أو بسط أو هيبة أو أنس، ونحو ذلك من التجارب والأحداث النفسية التي يعانيها الصوفي في المقامات.

والحال عند القوم معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب ه من طرب أو حزن أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الوجود والمقامات تحصل ببذل المجهود[1]، ونظيف إلى مفهوم الطريقة مفهوما آخرا وهو الترقي الصوفي .

الترقي الصوفي:

صور ابن عربي الترقي 'معارج الأولياء' بصورة شبيهة بالمعراج النبوي، وإن كان ابن عربي قد تأثر بقصة المعراج النبوي في شرحه للمعراج الصوفي. إلا أنه يفرق بين معراج النبي وإسرائه ومعراج الولي وإسرائه وبداية فإن لكل منزلة لا يتعداها، ولكل مدرجه في طريق

---

[1]ابو القاسم القشيري . الرسالةالرسالة في علم التصوف (مرجع سابق) ص54.

الله تعالى، يقول ابن عربي: "إن الله تعالى لما خلق الخلق قدرهم منازل لا يتعدونها، فخلق الملائكة ملائكة حين خلقهم، وخلق الرسل رسلا، والأنبياء أنبياء، والأولياء. فمنازل كل موجود وكل صنف لا يتعداها، ولا يجري أحد في غير مجراه".[1]

وفي مجال تفرقة ابن عربي بين إسراء النبي وإسراء الولي، فإنه يقرر أنه قد أسري بالنبي صلى الله عليه وسلم، بجسده وروحه معا، في حين لا يسري الأولياء إلا بخيالهم، يقول ابن عربي: "وأما الأولياء فلهم إسراءات روحانية برزخية يشاهدون فيها معاني متجسدة في صورة محسوسة للخيال يعطون العلم بما تتضمنه تلك الخيالات من معاني."[2]

وإن تحدد مجال إسراء الولي في الأرض وفي الهواء، فليس لهذا النوع من الإسراء قدم محسوسة في السماء كما كان النبي صلى الله عليه وسلم.يقول ابن عربي: "ولهم الإسراء في الأرض وفي الهواء، غير أنهم ليست لهم قدم محسوسة في السماء، وبهذا زاد على الجماعة رسول الله رسول الله صلى الله عليه وسلم بإسراء الجسم واختراق السماوات والأفلاك حسا."[3]

وإن تحقق مثل ذلك للأولياء ورثة الأنبياء فإنه يتحقق معنى لا حسا، وذلك كله لورثته معنى لا حسا، من السماوات فما فوقها... فإن إسراءاتهم تختلف لأنها معاني متجسدة بخلاف الإسراء المحسوس.

وعلى ذلك فمعارج الأولياء معارج أرواح، ورؤية قلوب وصور برزخيات ومعان متجسدات، ويوضح ابن عربي أن معراج النبي لا سبيل للأولياء إليه لأنه معراج تشريع فضلا عن أن باب النبوة قد أغلق.

ومعراج الأولياء بالهمم والبصيرة. فيعرج الولي بهمته وبصيرته على براق عمله ورفرف صدقه، معراجا معنويا. يناله فيه ما يعطيه خواص الهمم من مراتب الولاية والتشريف، فلا يخرج على الولي –عند ابن عربي– عن الذي جاء به الرسول من وحي عن الله وكتابه. ولا

---

[1]. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص53.

[2]. نفس المصدر، ص342.

[3]. الفتوحات المكية، المجلد الثالث، ص342-343.

يتعدى كشف الولي في العلوم الإلهية فوق ما يعطيه كتاب نبيه ووحيه فكل فتح لا يشهد له الكتاب والسنة فليس بشيء.

وابن عربي يتخذ من قصة المعراج النبوي نموذجا يحتذي به ومسرحا يعرض فيه قصة المعراج كما يتصورها هو وكما يوحي بها مذهبه العام في ضيعة الوجود والمعرفة وطريقة الوصول إلى الله، ويعرض ابن عربي تجربة إسرائه وصعوده شيئا فشيئا عن طريق الخيال، وخلاصة التجربة أن الصوفية ورثة النبي يصلون إلى الحضرة الإلهية بدوام ذكرهم لله وتأملهم في أسرار القرآن، والبراق الذي يحملهم إلى الله في رحلتهم هو "المحبة الإلهية" والمسجد الأقصى هو "النور والحق" ومتى ما وصلوا إليه وقفوا إلى جانب الحائط كما فعل النبي، والحائط هو رمز "الصفاء للقلوب"لأنه لا يدخل المسجد غير المتطهرين، وإذا هم شربوا اللبن رمز "العلم الذوقي" طرقوا أبواب السماء ، ومن الترقي إلى التحول الباطني كنوع من أنواع المعراج الصوفي أو مفهوم الطريقة .

التحول الباطني "كيمياء السعادة"

أشار ابن عربي إلى النوع الثاني من أنواع المعراج الصوفي وهي التحول الباطني والتغيير في صفات النفس وتهيؤها بما يمكنها من الاتصال بالله الذي استخلفها في البدن وغرس فيها حب المعرفة التـــــــــي توصل إليه سبحانه.

والمعراج الوفي بهذا المعنى يكون رمزا لحياة النفس في هذا العالم الذي وظفها الله فيه واستخلفها عليه، فيتعين على النفس معرفة ذلك الذي استخلفها.

يقول ابن عربي: "إن النفوس الجزئية لما ملكها الله تدبير هذا البدن واستخلفها عليه وبين لها أنها خليفة عليه، لتتنبه أن لها موجدا استخلفها فيتعين عليها طلب العلم بذلك الذي استخلفها والنفوس البشرية تعمل مشروعا في تحصيل مقام الكمال وهو الوصول إلى خالقها، وما يصرفها عن ذلك الكمال إلا علل وأمراض طرأت عليها"[1].

[1]- الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ،ص272.

يقول ابن عربي: "الإنسان خلق للكمال فما صرفه عن ذلك الكمال إلا علل وأمراض طرأت عليه إما في أصل ذاته وإما بأمور عرضية."[1] والنفس تحاول التخلص من تلك العلل والوصول إلى أكمل صورها حتى تتهيأ للحضرة بمقصودها وهو مشاهدة ربها وعند ذلك تكون النفس قد ردت إلى أصلها. وهذا التحول في الحياة النفسية يشبه تحول العناصر الطبيعية إلى الذهب في الكيمياء الطبيعية، وذلك سر تسمية هذا الباب عند ابن عربي بكيمياء السعادة.

وهكذا يربط ابن عربي بين نوعي الكيمياء الطبيعية والنفسية فكما أن النفوس الإنسانة خلقت من معدن واحد كما قال الله تعالى: (هو الذي خلقكم من نفس واحدة)[2] وهذه النفس تطلب الكمال لا يصرفها عنه إلا العلل والأمراض التي تطرأ عليها، كذلك ترجع المعادن كلها إلى أصل واحد يمثل درجة الكمال لها، وهو الذهب وتحاول العناصر الخسيسة بلوغ تلك الدرجة من الكمال.

يقول ابن عربي: "فاعلم أن المعادن كلها ترجع إلى أصل واحد. ذلك الأصل يطلب بذاته أن يلحق بدرجة الكمال وهي الذهنية وتطرأ على المعادن في طريقها لبلوغ الكمال علل وأمراض من اختلاف الأزمنة وطبائع الأمكنة، مثل حرارة الصيف وبرودة الشتاء ويبوسة الخريف ورطوبة الربيع."[3]

إن قصة المعراج كما يعرضها ابن عربي هي قصة المقابلة بين طرفي النظر العقلي والكشف الذوقي، طريق الفلاسفة والصوفية في محاولة كل من الطريقين الوصول إلى الحقيقة ومن ثمة إلى المعرفة.

---

1. نفس المرجع، المجلد الثاني، ص272.

2. سورة الاعراف، الآية 89.

3. ابن عربي، الفتوحات المكية، المجلد الثاني، ص270.

وعند التحقيق يمكن اختصار معنى الطريقة " أنها عهد بين المريد والشيخ على التزام الذكر وآداب مخصوصة للتطهير الباطني ومعرفة الله، والطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق أجمعين".[1]

أما عند الغزالي، فهي: "تطهير محض من جانب السالك وتصفية وجلاء ثم استعداد وانتظار."[2]

ضبط مفهوم الحقيقة في اللغة:

الحقيقة: ج حقائق. المنسوب إلى الحق، أو ما يجب على الإنسان أن يحميه، والحقيقة ضد المجاز، وحقيقة الشيء منتهاه وأصله. وبلغ حقيقة الأمر أي يقين شأنه، وفي الحديث يبلغ المؤمن حقيقة الإيمان حتى لا يعيب مسلما بعيب هو فيه. والحقيقة ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه.[3]

الحقيقة من الحق، الشيء إذا ثبت، وفي اصطلاح أهل اللغة حقيقة الشيء ما به الشيء هو هو، وفي العرف ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية.

والحق في اللغة هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره وفي اصطلاح أهل المعاني هو الحكم المطابق للواقع ويقابله الباطل، كما أنها تطلق على الماهية أو الذات. والحقيقة عند المناطقة: هي الأمر الممكن في العقل أي الذي لا يتخلله تناقص ونقول الحقائق الأولى والمبادئ العقلية.[4]

---

1. ابن خلدون، المقدمة،(مرجع سابق) ص585.
2. ابو حامد الغزالي إحياء علوم الدين،ط1 بيروت دار الكتب العلمية 2002 ج1، ص52.
3. ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثاني، دار صادر ببيروت، ط1، ص1997.
4. جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج1، الشركة العالمية للكتاب، 1994.

الحقيقة في الفلسفة :

الحقيقة الأبدية [1] إصطلاح يشير إلى عدم إمكان دحض حقائق معينة خلال تطور المعرفة كله ويمكن إعتبارها مرادفة للحقيقة المطلقة، ومع ذللك فإن الإنسان في عملية المعرفة يكون معنيا في الأساس بالحقائق النسبية التي لاتتضمن إلا بذرة من الحقيقة المطلقة .

الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية :

مقولتان من مقولات المادية الجدلية تتحددان تطور المعرفة والعلاقة التي تكشفة بينما هو معروف وما سيصبح معروفا مع تطور العالم وتقوم نظرية الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية بالإجابة على السؤال (هل يمكن للأفكار الإنسانية التي تعكس الحقيقة الموضوعية أن تعبر عنها كلها دفعة واحدة وككل بدون شرط وبصورة مطلقة أم أنها لايمكن أنت تعبر عنها إلا على نحو تقريبي ونسبي ؟). والمفهوم من الحقيقة المطلقة أنها المرفة الكاملة الشاملة للواقع وأنها المعرفة التي لن تدحض مستقبلا أما الحقائق العلمية فهي حقائق نسبية بمعنى أنها لاتعطي معرفة كاملة شاملة بالموضوعات التي تجري دراستها ، بمعنى أنها تحتوي على عناصر سوف تتغير وتصبح أكثر دقة وعمقا مع تطور المعرفة أو سوف تحل محلها حقائق أخرى وفي نفس الوقت فإن كل حقيقة نسبية هي خطوة للأمام نحو إدراك الحقيقة المطلقة وسوف تتضمن عناصر أو بذور الحقيقة المطلقة وليس هناك حاجز لايمكن تخطيه بين الحقيقة المطلقة والنسبية ، فالحقيقة المطلقة تتكون من مجمل حقائق نسبية ، ويأكد تاريخ العلم والخبرة الإجتماعية أن المعرفة تتطور بهده الطريقة الجدلية ، فمع تطور المعرفة العلمية تصبح صفات الاشياء والعلاقات بينها معروفة على نحو أكثر إكتمالا وعمقا ، وتصبح أقرب إلى الحقيقة المطلقة التي تتأكد عن طريق تطبيق النظرية في الممارسة ، ومن ناحية أخرى تتخذ نظرية الحقيقة المطلقة والنسبية شكلا محسوسا في العلم في صوره مبدأ التطابق ،ويتعارض هدا المبدأ مع الميتافيزيقا التي تعلن أن كل حقيقة أبدية ثابثة (مطلقة)

---

[1] الموسوعة الفلسفية (وضع لجنة من العلماء الاكاديميين ا لسوفيات)تر سمير كرم دار الطليعة بيروت

ويتعارض هذا المبدأ أيضا مع المفاهيم المثالية للنزعة النسبية التي تذهب إلى أن كل حقيقة نسبية فحسب ، وإن تطور العلم ليس إلا دليل على سلسلة من الأخطاء التي يحل بعضها محل الآخر على التتابع .

الحقيقة الواقعة[1] : هي كل شيئ يوجد ويتطور ويتضمن جوهره الخاص وقوانينه الخاصة ، وينشأ عن فعله الخاص وتطوره الخاص ، وهذه الحقيقة الواقعية هي الواقع بكل تعينه وبهدا المعنى لا تختلف الحقيقة الواقعة عن كل ما هو ظاهري ومتخيل ومتوهم فحسب ، وإنها تختلف أيضا عن ماهو منطقي (أو معقول) بحث ، وإن كان صحيحا كلية ، وتختلف أيصا عن ماهو ممكن أو محتمل فحسب ، والذي ليس موجودا رغم هذا .

الحقيقة عند الصوفية : الحقيقة أن ترى الله هو المتصرف في خلقه يهدي ويظل ، يعز ويدل ، يوفق ويخذل ، يولي ويعزل وينصب فالخير والشر والنفع والضر ، والإيمان والكفر والتصديق والنكر والفوز والخصران والزيادة والنقصان والطاعة والعصيان والجهل والعرفان في قضائه وقدرته وحمه ومشيئته وماشاء كان ،وما لم يشأ لم يكن لا يخرج عن مشيئته لفظة وخطرة وذرة في العالم لا راد لحكمه ولا معقب لقضائه وقدره ومهرب من معصيته إلا بتوفيقه ورحمته ولا قوة على طاعته إلا بإرادته ومعرفته ومحبته ، فعرفنا أن هذه الصفات التي صدرت بالقضاء والقدرة حقيقة[2] .

والحقيقة إقامة العبد في محل وصل الله ، ووقوف سره على محل التنزيه ، كل حقيقة لا تشهد لها الشريعة فهي زندقة ، والحقيقة سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه ، بأنه الفاعل بك فيك منك لا أنت بقوله تعالى : "مامن دابة إلا آخذ بناصيتها[3] "

1-الموسوعة الفلسفية ترجمة سمير كرم(مرجع سابق)
2- د رفيق العجم موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي (مرجع سابق)صفحة 299
3- سورة هود آية 65

والحقيقة هي ماهو عليه الوجود بما فيه من الخلاف والتماثل والتقابل ، إن لم تعرف الحقيقة هكذا وإلا لما عرفة فعين الشريعة عين الحقيقة والشريعة حق ، ولكل حق حقيقة فحق الشريعة وجود عينها وحقيقتها ماتنزل في الشهود منزلة شهود ، عينها في باطن الارض فتكون في الباطن كما هي في الظاهر من غير مزيد حتى إذا كشفت الغطاء لم يختل الأمر عن الناظر .

المبحث الثاني

نسقية العلاقة بين الشريعة والحقيقة في منهج إبن عربي

المبحث الثاني: العلاقة بين الشريعة والحقيقة:

إنه ليس كل من علم الأحكام الشرعية يعرف كيفية إيقاعها على الوجه الذي تطلب منه، فيحتاج غلى معم يعلمه ذلك وهم علماء الطريقة، وهم غير علماء الشريعة وعلماء الحقيقة، فعالم الشريعة هو الذي يرشد إلى تصحيح صور الأعمال، أما عالم الطريقة فهو من يرشد إلى تصحيح وسائل قبول الأعمال عند الله. والدعاة عند النابلسي[1] ثلاثة، ولكل منهم اتجاه محدود، عالم بالشريعة فقط وهو يدعو الناس إلى تعلم ما يفترض عليهم من أحكام ربهم، وعالم بالطريقة وهو لا يكون أبدا إلا عالما بالشريعة، وهو يدعو الناس إلى العلم بالأحكام، ويعلمهم كيفية إيقاعها على الوجه المقصود الخالي من البدعة. وعالم بالحقيقة، ولا يكون أبدا إلا عالما بالشريعة والطريقة، وهو يدعو الناس إلى العلم والعمل به، ويبين لهم كيفية ذلك. ويسلكهم في طريق المقامات والأصول الإلهية.

" فالشريعة ما ورد به التكليف، والطريقة ما ورد به التعريف، فالشريعة مؤيدة بالحقيقة والحقيقة مقيدة بالشريعة، فمن كل وجه كل شريعة حقيقة وكل حقيقة شريعة، وفي عرف القوم فرق بينهما، فالشريعة بواسطة الرسل، والحقيقة تقريب بغير واسطة، وربما يشار بالشريعة إلى الواجبات بالأمر والزجر، وبالحقيقة إلى المكاشفات بالسر، والشريعة وجود الأفعال والحقيقة شهود الأحوال، والشريعة القيام بشروط الفرق والحقيقة الكون بحقوق الجمع، والشريعة القيام بشروط العلم والحقيقة الاستعلام لغلبات الحكم والشريعة. خطابه لعباده وكلامه الذي وصله إلى خلقه بأمره ونهيه ليوضح لهم الحجة، والحقيقة تصرفه في خلقه وإرادته ومشيئته التي يخص بها من اختار من أحبابه ويقضي بها على من أبعده عن بابه".[2]

وقيل الشريعة أوامر الله ونواهيه والحقيقة تصرفه فيما يقضيه، وقيل الشريعة خطابه وكلامه والحقيقة تصريفه وأحكامه، وقيل الحقيقة الأمر والنهي والحقيقة ما قضى وما أخفى وما

1. الإمام عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، أسرار الشريعة أو الفتح الرباني والفيض الرحماني، تح محمد عبد القادر عطا، دار الباز للنشر والتوزيع، عباس أحمد الباز، مكة المكرمة، دار الكتاب العلمية، ط1، 1985 ص59.

2.رفيق العجم موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي(مرجع سابق)، ص299.

أظهر، وقيل الشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده، وقيل الشريعة دعوته والحقيقة تقريبة ومودته ومحبته، وقيل الحقيقة الكتاب والسنة والحقيقة مشاهدة القهر والمنة.[1]

العلاقة بين الشريعة والحقيقة عند ابن عربي:

فالشريعة من وظائف البشرية والحقيقة من وظائف الروحانية، والشريعة إجمال والحقيقة تفصيل، كما قال الغوث الأعظم عبد القادر الكيلاني: "الشريعة شجرة والطريقة أغصانها والمعرفة أوراقها والحقيقة ثمرتها" وللتأكيد على نسقية العلاقة بين الشريعة والطريقة والحقيقة نذهب إلى ما ذهب إليه ابن عربي. أو إلى ما فصله ابن عربي:

الشريعة جسم والطريقة نفس والحقيقة روح.

الشريعة اسم والطريقة عدد والحقيقة خاصة.

الشريعة أسماء والطريقة صفات والحقيقة ذات.

الشريعة عرف والطريقة ظرف والحقيقة غرف.

الشريعة بداية والطريقة توسط والحقيقة غاية.

الشريعة اجتهاد والطريقة انقياد والحقيقة اعتماد.

الشريعة عبادة والطريقة زيادة والحقيقة سيادة.

الشريعة ظاهرة والطريقة باطنة والحقيقة مشاهدة.

الشريعة علن والطريقة عين والحقيقة حق.

الشريعة تبيين والطريقة تعيين والحقيقة تمكين.

الشريعة أساس والطريقة حيطان والحقيقة سقف.

الشريعة أصل والطريقة فرع والحقيقة ثمر.

الشريعة إسلام والطريقة إيمان والحقيقة إحسان.

الشريعة امتثال والطريقة أفعال والحقيقة اتكال.

الشريعة تقوى والطريقة ورع والحقيقة زهد.

1. نفس المرجع، ص299.

الشريعة تعلق والطريقة تخلق والحقيقة تحقق.

نسقية العلاقة عند الإمام الخميني:

ويرد الإمام الخميني على شرح النصوص" أن الحقيقة والطريقة لا تحصلان إلا عن طريق الشريعة، لأن الظاهر هو الطريق إلى نيل الباطن... فالذي يرى أنه بدائه الواجبات الإلهية حصل على الباطن فليعلم أنه أدى الظاهر صحيحا، والذي يريد الوصول إلى الباطن بدون سلوك الظاهر كما هو لدى الصوفية فلا دليل من عند الله. وهو أيضا يمجد السالكين الواصلين، الذين جمعوا بين الظاهر والباطن، ويحذر من رميهم بالتصوف لمجرد سماعهم كلمات ليس لها حجة شرعية ".[1]

أما الشعراني فيرى أنه من شأن المريد أن يحافظ على آداب الشريعة والمشي على ظاهرها ما أمكن، فإن الترقي كله في امتثال أمر الشارع وأما علم الحقيقة وحكمه حكم من يقول السماء فوقنا والأرض تحتنا والنار حارة والثلج بارد، ولكن يجب أن لا يدع الشريعة تعترض عليه في شيء من أحواله وهذا أمر قد أغفله غالب من شم رائحة التوحيد من أهل هذا الزمان فيصير يتعدى حدود الله في مأكله وملبسه وكلامه وفعله ويقول: " إن الله تعالى قد خلق ذلك لي" ، وبعضهم ترك التوبة من سائر الذنوب وقال: 'ليس لي فعل أتوب منه'، فهلك مع الهالكين وهو لا يشعر وبعضهم صار يأكل حراما ويفطر في بيوت المساكين في مثل شهر رمضان ويقول: " الكل لله تعالى ليس لأحد معه ملك، وأنا عبده والعبد يأكل من مال سيده' وهذا كله زندقة لرفضه الشرائع ولو أنه كان يؤمن بها لما تجرأ على ذلك ".[2]

أما في رسائل ابن عربي نجده يقول: تخيل من لا يعرف أن الشريعة تخالف الحقيقة وهيهات لما تخيلوه بل الحقيقة عين الشريعة، فإن الشريعة جسم وروح فجسمها علم الأحكام وروحها الحقيقة فما ثم إلا شرع.

1. الإمام الخميني، نور العشق الإلهي، آية الله الجوادي الأملي، ترجمة كمال السيد، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر لبنان، مكتبة الرضا، البحرين، مكتبة الفقيه ط1، شوال1422.

2عبد الوهاب . الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفيةط1 بيروت مكتبة المعارف 1962، ج1، ص78.

الشريعة موضوع وضعه الحق في عباده فمنه مسموع وغير مسموع ولهذا من الأنبياء متبوع وغير متبوع لقوله تعالى: (ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهو لا يسمعون)[1] ثم موطن يجمع فيه بين الشريعة التي هي علم الأحكام بالدنيا وبين الحقيقة التي هي علم الآخرة وأحكام الحق بها، فيكون علم الأحكام مسؤولا. ولا تأخذ علم الأحكام إلا ما تعين عليك واشتغل بنفسك وارغب في تحصيل العلم الذي يكون معك حيث كنت، علم التكليف هنا تتركه والعلم بالله معك تحمله، العلم يطلب معلمه حيث كان.[2]

إن إدراك الصوفي لباطن الشريعة وحقيقة الوجود إنما يستمد من الحقيقة الأصلية لكل من الوجود والشريعة، " نعني الحقيقة المحمدية السارية في الوجود بأسره والتي تستمد كل الشرائع من مشكاتها الأصلية، وإذا كانت كل الشرائع السماوية تنتسب في حقيقتها وباطنها إلى الروح المحمدي، فإنها في ظاهرها تنسب إلى النبي الخاص الذي يعد بدوره مظهرا لجانب من حقيقة محمد. وظهور محمد بالشريعة الإسلامية لا يعني ظهور الباطن، فمحمد نفسه مجلى للحقيقة المحمدية".[3]

أما ابن عجيبة في إيقاظ الهمم فيرى أن الأعمال الصوفية: "شريعة وطريقة وحقيقة أو إسلام وإيمان وإحسان، أو عبادة وعبودية وعبودة أي بداية ووسط ونهاية، فالشريعة أن تعبده والطريقة أن تقصده، والحقيقة أن تشهده، فالشريعة لإصلاح الظواهر، والطريقة لإصلاح الضمائر، والحقيقة لإصلاح السرائر، ويرى أن إصلاح الجوارح يكون بالتوبة. والتقوى والاستقامة وإصلاح القلوب بالإخلاص والصدق والطمأنينة أما إصلاح السرائر فبالمراقبة والمشاهدة والمعرفة " .[4]

---

1. سورة الأنفال، الآية 21.
2. رسائل ابن عربي،قدم لها محمد عبد الرحمان المرعشلي واعتنى بها سمير خالد رجب داراحياء الثرات العربي مؤسسة التاريخ العربي ج1 ط1 1994 ص239.
3. الفتوحات، ج1، ص144.
4. ابن عجبية أحمد الحسيني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ط1، بيروت المكتبة الثقافية، ص26.

ويضيف الخميني أنه لابد على السالك أن يتسلح برؤية عميقة، فتكون الشريعة في خدمة الطريقة. ويجعل من الاثنين معا في خدمة الحقيقة، وألا يفكك بينها على مدى مساره، ويضيف أنه كثيرون يفكرون أنهم من أهل الطريقة والشريعة، يقول: "لا يملكون أي شاهد ولا دليل لأن الله هو الدليل جعل من العمل بالشريعة الطريق الأوحد، والذين يظنون أنه بالعمل بالشريعة لا يمكن الوصول إلى الطريقة، هؤلاء لم يفهموا الشريعة ولم يعملوا بها. وأولئك الذين انتهجوا الشريعة والطريقة في سيرهم وسلوكهم لم يولوا وجوههم شطر الحقيقة لم يطووا الطريقة كما يجب."[1]

ويرى الإمام الخميني في (تعليقه على الفصوص) كما مر معنا، في ذيل الآية الشريفة في قوله تعالى: (ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت رجلهم)[2] والآية الكريمة واضحة المعنى، وتخاطب أهل الكتاب أنهم إذا عملوا بما أنزل إليهم من الشريعة لتدفقت عليهم نعم الله سبحانه وتعالى. تشرق الشمس وتمطر السماء في الوقت المناسب فتخصب الأرض وتأتي أكلها أصنافا، والعرفاء يفهمون هذه الآية في أن أهل الشريعة إذا عملوا بأحكامها الحقة فإن الله سبحانه وتعالى سيهبهم الطريقة على أسسا أنها 'علم الأرجل'، وهو العلم الذي يعلم الإنسان السير، يهبهم الحقيقة "[3] والتي هي (لأكلوا من فوقهم) وأستاذنا الخميني يقول : " أن المعرفة والباطن لا يتسنى إلا بالعلم بالظاهر والمحافظة عليه، وليس يمكن أن يقول أحد ومن غير رعاية الظواهر الشرعية 'إنني من أهل السير والسلوك' وقد بلغت مرحلة الباطن، وفي طرحه للانسجام بين الشريعة والطريقة استنكر على المتصوفة الذين يتبجحون بالطريقة دون الشريعة كما أنكر أيضا على المتقدسين والمتحجرين الذي يزعمون أن الشريعة لا توصل الإنسان إلى شيء، فقال: إنكم لم تفعلوا كما يجب، وإلا لوجدتم الذي وجده الآخرون لأن نيل الباطن لا يتم إلا بطريق وحد وهو العمل بالشريعة".[4]

1. آية الله عبد الله الجوادي، الإمام الخميني، ثورة العشق الإلهي، ص106.
2. سورة المائدة، الآية 66.
3. الشيخ آية الله عبد الله الجوادي، الإمام الخميني العشق الإلهي، ص107.
4. الشيخ آية الله عبد الله الجوادي، المرجع السابق، ص107.

الفصل الثاني

التجربة الصوفية كأساس للحقل المعرفي

كلام في التصوف (مدخل)

التجربة الصوفية تجربة فردية وجدانية وهي بهذا الاعتبار لا تخضع للتعريف المنطقي. بل تبدو التجارب الصوفية وكأنها جزر منعزلة ليس بينها رابط بسبب أنها تجربة الإنسان المنفرد، كما أنها تمر بما يسمى بالطريق الصوفي أي السلم المتصاعد، تختلف بدايته عن أواسطه وعن نهايته[1]التجربة الصوفية هي الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا و باطنا وهي الخلق الإلهية و قد يقال بإزاء إتيان مكارم الأخلاق وتجنب سفسافها.[2]

كم يصعب إيجاد تحديد دقيق وشامل للتصوف كموقف روحي، هذا الموقف الذي يبتسم بالنشاط والتأمل، ويتميز بحالات نفسية فريدة، ويعني التصوف تجربة التدرج والمشاركة في السر الإلهي، و الاتصال بالمطلق ولكن كشكل من أشكال المعرفة الحدسية، المعرفة التي ترتفع عبر السبل التأويلية الباطنية وصولا إلى الشعور الحي بتحقيق الوحدة الكلية مع ما هو جوهري، إلى درجة الاتحاد مع وبلوغ النشوة الروحية الكاملة، وتتباين أشكال هذه التجربة وتختلف الطرق المتعددة لبلوغها لاختلاف الشعوب و الأفراد.[3]

لكن على الرغم من هذا الاختلاف إلا أن التجربة الصوفية تظل تجربة إسلامية إنسانية، لأن السمة الروحية ظاهرة من ظواهر حياة الإنسان، وهذه الأخيرة لم تنشأ صدفة، ولم تكن أيضا مجرد اختلاف من الإنسان ذاته، كما اختلق بعض العادات و المصنوعات، بل إن هذه الظاهرة لها منابع أساسية نشأت منها. وكانت هناك دوافع طبيعية دفعت الإنسان إليها و أهم تلك المنابع المنبع الفلسفي الذي يرى وجوب الاهتمام بالإنسان مادة و روحا دونما فصل بينهما، حيث « أن التربية يجب أن تكون الرجل الكامل من جميع نواحيه عقلية كانت أم جسمية أم دينية أم خلقية أم جمالية » .[4]

---

[1]-ناجي حسين جودة _المعرفة الصوفية(دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة.)_دار الجيل.بيروت_ط1_ 1996م_ص 170.
- [2]رسائل ابن عربي تقديم محمد عبد الرحمن الهرعشلي (مرجع سابق) ص 421
[3]- LOUIS MASSIGNON‹MYSTIQUSE ET DILOGUE‹EDITE PAR ALBIN MICHAL‹PARIS‹1992‹P‹42.
[4]مقداد يالجن، فلسفة الحياة الروحية،فلسفة الحياة الروحية، دار الشروق_ط1 _بيروت_1985_ص 11

إن التصوف بمعناه الصحيح يصعب ردّه إلى أصل واحد، فقد تداخلت أصوله الأولى نزعات مختلفة بعضها ديني وبعضها الآخر فلسفي، إن كل الأديان السماوية دون استثناء جاءت بهذه الدعوة بشكل أو بآخر، وإن اختلفت في صورها ودرجة الاهتمام بها، وما من نبي أو رسول إلا ودعا قومه إلى الحياة الروحية، قال تعالى:« ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت[1] »وقوله:« ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال يا قومي اعبدوا الله مالكم من إله غيره أفلا تتقون[2] » وقوله:« وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوء لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة وأقيموا الصلاة وبشر المؤمنين[3] »يقول ابن خلدون عن التصوف « هذا العلم من الشريعة الحاذقة في الله و أصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تنزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة التابعين و من بعدهم طريقة الحق و الهداية وأصلها العكوف على العبادة و الانقطاع إلى الله و الإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها.والزهد في ما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه و الإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عاما في الصحابة و السلف[4]فالتصوف بذلك هو تطهير للنفس بالمجاهدة و الجهاد الروحي و الصعود إلى الله تعالى عن طريق المقامات و المشاهدة و أساليب التقشف و الزهد، يقول الجنيد بن محمد:« التصوف ذكر مع اجتماع ووجد مع استماع و عمل مع إتباع[5]أما مفهوم التصوف من الناحية الفكرية و الممارسة العملية، والمسالك الروحية التي اعتنقها الصوفية ليس وجهة نظر فلسفية أو علمية، أو هوسا دينيا أو هروبا من مسؤوليات الحياة الاجتماعية والاقتصادية، بل هو إيمان راسخ بالحب الإلهي و الفناء به نتيجة قمع النفس و منعها من الانغماس في الملذات الجسمانية و جعلها ظاهرة نقية لتحقيق مشاهدة او لقاء الخالق عز وجل ويقول بعض المفكرين المسلمين، إن التصوف الصحيح المستقيم هو مرئية (الإحسان) التي تلي مرتبة الإسلام و الإيمان.وفي الحديث النبوي:« الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تراه فإنه يراك[6] »

---

[1]- سورة النحل الآية 36
[2] - سورة المؤمنون الآية 23
[3] - سورة يونس الآية 87
[4] - سليمان سليم علم الدين التصوف الاسلامي تاريخ عقائد طرق اعلام (مرجع سابق) ص 12
[5]- د. عبد الرحمن بدوي – تاريخ التصوف الإسلامي(مرجع سابق) ص 15
[6]- دائرة المعا رف الإسلامية مجلد 5 ص 273

وهذه الأحوال الثلاث: الإسلام و الإحسان و الإيمان مراتب للسلوك الصوفي للتقرب من الله تعالى. وعليه إن الوصول إلى الله تعالى يكون إسلام وإيمان و إحسان فمن اعتمد العبادة وحدها، فهو في مقام الإسلام الشريعة، و الشريعة هي الدين وإذا انتقلت العبادة إلى القلب وتحققت باليقين و الإخلاص فهو في مقام الإيمان وإذا وصل العابد مرتبة الشعور بوجود الله، أي المشاهدة الروحية فهو في مقام الإحسان لذلك يقولون (الشريعة أن تعبد، والطريقة أن تقصده و الحقيقة أن تشهده)[1]

يقول الدكتور عبد الرحمان بدوي:« و الحق أن التصوف يقوم في جوهره على أساسين[2]

التجربة الباطنية المباشرة و الاتصال بين العبد و الرب

إن كان الاتحاد بين الصوفي و بين الله.

أما الأساس الأول فهو التجربة الصوفية فتقتضي القول بملكة خاصة غير العقل المنطقي، وهي أن يتم بها هذا الاتصال وفيها تتحد الذات و الأحكام وتقوم فيها اللوائح مقام التصورات و الأحكام و القضايا في المنطق العقلي، و المعرفة فيها معاشة لا متألقة ويغمر صاحبها شعور عارم بقوى تغمره كفيض من النور الباهر و يبدو له أيضا أن قوى عالية قد غزته وشاعت في كيانه الروحي، نسميها واردات و نفحات علوية، وفي مرتبة أدنى تدعى خواطر ومن هنا يشعر صاحب هذه التجربة، بإثراء لكيانه الروحي وتحرر في أفكاره و خواطره.أما الأساس الثاني فهو ضروري جدا في مفهوم التصوف، وإلا كان مجرد أخلاق دينية. يقوم في تأكيد المطلق أو الوجود الحق، أو الموجود الواحد الأحد الذي يضم في أحضانه كل الموجودات، على أن يصل المرء إلى مرتبة الاتحاد التام، ومن هذا كان طريق التصوف سلما صاعدا ذو درجات نهاياتها عند الذات العليا وكان سفرا يرقى في معارج حتى ذروة الاتحاد[1]

---

[1] - عبد الرحمان بدوي تاريخ التصوف الاسلامي (مرجع سابق) ص 18

[2]- سليمان علم الدين التصوف الاسلامي(مرجع سابق) ص 15

[3] - د. عبد الرحمن يدوي – تاريخ التصوف الإسلامي(مرجع سابق) ص 18،19

المبحث الأول

تجربة إبن عربي وتصوفه

المبحث الأول: تجربة ابن عربي وتصوفه

التصوف اصطلاحا يعني الإعراض عن الدنيا، والبقاء بالله واتباع الطريقة السلوكية والسمو بالنفس إلى حالة يشعر معها السالك أنه على اتصال بمبدأ سام أعلى. هذا في الأصل، لكن في الفرع فإن ثمة تعريفات شتى للتصوف، غنيت باغتناء المفاهيم التي أدخلت على التصوف تبعا للزمان و المكان و الأشخاص، فمنها القائل أن التصوف هو الوقوف مع الآداب الشرعية في الظاهر، بحيث يرى حكمها من الباطن في الظاهر، ما يتأتى عنه الشعور بالكمال وهو تعريف الجرجاني ومنها القائل إن التصوف هو ترك الاختيار و القيام مع الله فلا يعلم هذا القيام إلا الله وهو قول الجنيد إلى التعريف القائل إن التصوف هو حفظ الحواس ومراعاة الأنفاس وهو بدل المجهود في طلب المقصود والأنس بالمعبود، وترك الاشتغال بالمفقود، وهو قول الشبلي وعدد من المتصوفة. ومنه القائل التصوف هو تصفية القلب عن موافقة البرية ، ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد صفات البشرية ومجانية الدعاوي النفسية ومنازلة الصفات الروحانية واستعمال ما هو أولى على السرمدية و النصح لجميع الأمة ، و الوفاء لله تعالى على الحقيقة والتعلق بعلوم الحقيقة وهذا ما قاله عدد من الرجال المتصوفة على اختلاف مشاربهم[1] وقد يعني التصوف الاتصال بحقيقة الحقائق و أن يوسع الإنسان الوصول إلى الحقيقة بغير طريق العقل واختيار الحدود التي يضطرنا العقل النظري إلى حبس ذواتنا فيها إما بدافع الحب وإما بدافع الإرادة.[2]

وقد يعني التصوف الاتحاد الباطني المباشر بين الفكر ومبدأ الوجود ومجموع الاستعدادات الانفعالية و الخلقية المتصلة بهذا الاتحاد بحيث يصل المتصوف إلى حالة الوجد وهي حالة تنجم عن الاتحاد بين النفس وبين حقيقة داخلية هي الموجود الكامل و اللانهائي يعني حقيقة الله سبحانه وتعالى.

[1] جميل صليبا:المعجم الفلسفي (مرجع سابق) ص283.
[2] الدكتور يحي الشامي: أعلام الفكر العربي.محي الدين إبن عربي إمام المتصوفة.دار الفكرالعربي بيروت ط1 2002.

ولا يأتي ذلك إلا عن طريق المجاهدة، مجاهدة الهوى والنفس ومحاسبة المرء نفسه والسلوك الموصل إلى الحياة لكاملة. وبهذا يفترق المتصوفة عن الفلاسفة العقليين، في أن هؤلاء يبالغون في قيمة العقل و الفكر.

و المتصوفة يبالغون في قيمة الكشف الباطني وتأثير القلب والخيال في الوصول إلى الحقيقة[1] و التصوف بمعناه الزهدي والتقشفي ذو أصول مختلفة منها الديني والفلسفي ومنها الشرقي و الغربي ، نجد أثر ذلك في اليهودية و النصرانية و الإسلام كما نجد أثره القديم في فارس الهند و اليونان فما نجده من معتقدات ومصطلحات المتصوفة ، ومن طرائق ومسالك نجد ما يناظره في الرهينة المسيحية و المدرسة الإشراقية اليونانية الاسكندرية ، وشاهد ه الحب الإلهي و القول بالغناء و الحلول و الاتحاد الذي لا يخلو من أثر هندي و إن كان الطابع العام طابع إسلاميا أو قد مر التصوف الاسلامي بأدوار شتى منها ما أتخذ طابع دور النهد العلمي وذلك في أول نشأته تجسده نزعة التقشف و الانقطاع على الدنيا و الرغبة في الأخوة وإن حكم الامام على و مواعظه خير شاهد على تلك النشأة فضلا عن الآيات القرآنية التي تحث على عمل الخير و الزهد في الحياة الدنيا. و العمل في سبيل الآخرة بالعبادة و التقوى كم إن مواعظ الحسن البصري وإضرابه عن الزهاد الإسلاميين في صدر الاسلام و عصر بني أمية لتمثيل لتلك النشأة أفضل تمثيل [2]وإن كان التصوف قد بدأ بداية بسيطة تتمثل في الزهد و الانقطاع عن الدنيا فإنه سرعان ما يبلور في نظام أو نسق أو مدرسة لها أصولها و تعريفاتها واصطلاحاتها وصفوفها ودرجاتها و شروط خاصة تفرض على مرتاديها فالسالك إلى طرق التصوف لا بد عليه أن يمر بدرجة المريد أي الطالب المتدرب فالسالك ثم بدرجة المجدوب ثم بدرجة المتدارك فالأولى مربية الابتدائي، والثانية مربية التدرج و الثالثة مربية الشيخ أو المعلم أو الرئيس أي رئيس الطريقة[3]

---

[1]جميل صليبا:المعجم الفلسفي (مرجع سابق) ص284 .
[2]كمال الياجزي و أنطوان كرم،أعلام الفلسفة العربية، لجنة التأليف المدرسين بيروت 1957 ص 308.
[3]الدكتور يحي الشامي محي الدين امام المتصوفة (مرجع سابق) ص10.

والرابعة مرتبة القطب، أو شيخ مشايخ الطرق، وهي أعلى رتبة في رتب النظام الصوفي.

والسالك الصوفي في طريق التصوف هو السالك طريقا توصله إلى حقيقة الحقائق ومشاهدة الحق سبحانه، وبناء عليه فإن السالك عليه أن يجتاز مراحل ودرجات. منها ما يعرف بالمقامات. وهي متعددة منها مقام التوبة ومقام الورع ومقام الزهد ومقام الفقر، ومقام الصبر ومقام التوكل ومقام الرضا ومنها ما يعرف بالأحوال ومنها حال القرب و حال المحبة وحال الخوف وحال الرجاء وحال الشوق وحال المشاهدة وحال اليقين وهي أرقى الأحوال. لأنها تفي المكاشفة ورضا العبد بما قسم له الله واليقين أصل جميع الأحوال و غايتها القصوى[1]

أما مبادئ الصوفية و معتقداتها وأفكارها فهي كثيرة، و إجمالا فإنها تتمحور حول الذات الإلهية و الحب الإلهي و المعرفة و التوكل وماهية الشر و النفس و حقيقة العالم، وحقيقة الإنسان الكامل، و الاتصال و الفناء، و الحلول ووحدة الوجود.

وقد ظهر في تاريخ التصوف أعلام كثيرون لعل أعلاهم كعبا وأكثرهم شهرة إمام المتصوفة محي الدين ابن العربي، فمن هو ابن العربي؟ وكيف كانت تجربة الصوفية؟

---

[1] كمال الياجزي و أنطوان كرم،أعلام الفلسفة العربية، لجنة التأليف المدرسين بيروت 1957 ص 312.

نشأة ابن عربي حياته الروحية و الثقافية:

هو محي الدين بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي من قبيلة طي ويعرف بالحاتمي وبابن عربي بدون الألف و اللام كما اصطلح على ذلك أهل المشرق تمييزا له عن أبي بكر ابن العربي[1]

ولد في مدينة مرسية في 17 من رمضان سنة 560ه 21 يوليو 1165م وهي مدينة أنشأها المسلمون في عهد بني أمية، وكان أبوه علي ابن محمد من أئمة الفقه و الحديث ومن أعلام الزهد و التصوف، فكان ابن عربي من أسرة نبيلة عتية وافرة التقوى، في هذا الجو العامر بالزهد و التصوف قضى ابن عربي طفولته، ثم انتقلت به أسرته إلى اشبيلية وهو في الثامنة من عمره، وفيها بدأ شيخنا دراسته بقراءة القرآن الكريم على أبي بكر بن ابي خلف في اشبيلية، وقرأ السبع ودرس الحديث الشريف فعند ابن عربي لا يمكن أن نفصل تفكيره الميتافيزيقي عن تجربته الصوفية ولا عن تعبيره الرمزي الشعري، فقد تعلم وأتقن علوم عصره و أحاط بها كلها من الفلسفة إلى علم الأصول، و تشبع بالمعارف الباطنية فكان يبحث عما خفي من العلاقات فيطلب لها معنى وراء الإشارات و الأعداد و الحروف و النجوم والحوادث و يقول (إن عيني تغوص بعيدا و راء العلم المنظور)[2] وبدت له حركة النجوم و الإنسان، وكل أمور العالم وكأنها خاضعة لقطب هو مصدر الطاقة التي تضمن بقاء تركيب موجود، وتحفظ انسجام الكل وهذا التطور لقطبية الزمان و المكان كشفت له عن نسبية العالم المادي و المصير الكلي لتجلي الروح، فطور علما سيكون له أثر العميق على التصوف هو « علم الميزان » و موضوعه القدرة و التمكن من القيام بمقياس الطاقة الروحية، الباطنية، في كل موجود و كل فعل و رغبة وحتى تقدير هذه الطاقة الكامنة في الكلام. ويشتمل هذا العلم على نوع من الميتافيزيقيا و الأخلاق و التأويل.

[1] أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين إبن رشد و إبن عربي .الناشر دار الوفاء.لدنيا الطباعة والنشر 2000.
[2] شوقلي جان، التصوف و المتصوفة ت.ر..عبد القادر قنيني إفريقيا الشرق بيروت لبنان 1999.

فعلم الميزان يدور حول إمكانية أن تلتقي، النفس مع ما يتجلى لها من الروح الباطني وكان دخول ابن عربي طريق التصوف سنة 520 هـ كما أعلن في كتابه الفتوحات المكية ، بينما هو يبلغ من العمر 20 سنة ، وقد تضافرت مجموعة عوامل حملت أبن عربي أن ينير مجرى حياته ويتجه إلى الحياة الروحية. ومما لا شك فيه أن استعداده الفطري ونشأته في البيئة النقية سلوك قد ساعد على توجهه الروحي في سن مبكرة كما هيئة له عوامل أخرى سلوك هذا الطريق. نذكر من أهمها زواجه من مريم بنت محمد عبدون فقد ذهب ابن عربي في العبادات مذهبا ظاهريا، لكنه في اعتقاداته كان باطنيا وسلك مسلكا صوفيا عرفانيا ، فكان واحد من أعظم علماء الطريقة و الحقيقة.أتقن عدة علوم منها ما هو وهبي وكان شديد التمسك بالرؤى و الاعتقاد فيها، وعليها بنى معظم آرائه و أفكاره و المهم في الموضوع أن ابت عربي حمل لواء أصحاب الطريقة الصوفية فكان فيها إماما ورائدا

وفي آخر حياته حط ابن عربي عصا الترحال في دمشق ليقضي فيها أواخر أعوامه ، وقد راح الناس العارفون و المعجبون و المريدون فيها فتون عليه من كل فج عميق. أخذ بن عنه مختلف المعارف و العلوم الكسبية والوهبية، إلى أن خفى نحبه، فدفن بسفح جبل قاسيون المطل على دمشق سنة 638هـ.[1،2]

[1] يحي الشامي محي الدين إبن عربي إمام متصوف مرجع سابق صفخة 14
[2] الفتوحات المكية ص58 (المقدمة)

مؤلفـــــــاته:

مهما يكن من أمر الكم فإن تفكير أبن العربي، على صعيد الكيف وبعد العبقرية و التحديد كان له أثر بليغ في العقول و القلوب ولعل ما تفتق من عبارات صوفية جديدة قد تمت بصلة إلى أعمق ما أوجده التفكير الصوفي على الإطلاق وأبعدهم شأنا. فلابن العربي مصنفات بالعشرات لا بل بالمئات، منها من اندثر و منها ما هو متداول بين أيدي الناس بعضها مخطوط و بعضها الآخر مطبوع و العديد من كتبه و مصنفاته ورسائله ألفه عن أمر إلهي أمره به الحق في نوم أو مكاشفة وهي تدخل في صميم ما يعرف بعلم التصوف أو علم الحقائق والأسرار[1].

ومن أهم ما كتب أبن العربي على الأخلاق كتاب الفتوحات المكية ، و خصوص الحكم وهما إضافة إلى مختارات من شعره الصوفي العرفاني، وكتاب مشكاة الأنوار فيما يروي عن الله تعالى من الأخبار كتاب التدبيرات الإلهية في اصطلاح المملكة الإنسانية، وكتاب مشاهد الأسرار القدسية و مطالع الأنوار الإلهية ، وكتاب مفتاح إقفال الإلهام الوحيد، و كتاب المبادئ و الغايات وكتاب مواقع النجوم ومطالع أهله الأسرار و العلوم وكتاب روح القدس في مناصحة النفس ، وكتاب عنقاد مغرب، وغيرها ما يناهز الخمسمائة كتاب [2]وكلها تستقي من منهل واحد ألا وهو منبع الصوفية و التصوف الذي لزمه طوال حياته وعاش في جوه العلمي والنظري.[3]

و الحقيقة أن ابن عربي لم يتبع خطا معينا محددا بل جمع بين مذهبي الفلاسفة فجاء مفكرا محللا وإن لم يذهب إلى آخر يذهب إليه الفلاسفة و المفكرين و بين الصوفية إذ هو سلك مسالك

---

[1] يحي الشامي محي الدين ابن عربي ا مام المتصوفة (مرجع سابق) ص16

[2] الفتوحات المكية ص110 •

• فصوص الحكم تقديم انطوان الموصلي ط1 الجزائر موفم النشر 1990 ص1 و2

الأحوال و المقامات القائمة على الكشف و الذوق إن هو لم يذهب إلى ما يذهب إليه المتصوفة، فكان فيلسوفا صفيا كما أنه لا يتورع في تأويلاته من الإسناد إلى لغة الباطن.

تاركا للعامة من الناس لغة الظاهر دون الخاصة الذين يرتقون من صفة الظاهر إلى منزلة الباطن، فيكون الظاهر من حظ من يتبع العقل لا الكشف في عكوفه على الآيات. فنجده يدافع عن هذه الرؤية و يمضي في البحث عن المعنى المستور عن الباطن سالكا طريقة الذوق لا العقل و الذوق لسان الخاص فيما العقل وسيلة بين أيدي العوام.

آراؤه و اعتـــــقاداتـــه:

إن آراء ابن عربي، ومباحثه الفكرية و الروحية و الإلهامية و العرفانية شتى وهي من الغزارة و التنوع و التفرع بمكان، وابن عربي ما وضع أسس فلسفة علمية أو فكر به قائمة بذاتها، و لأن تحي منحى عقلي فكري منتظم، في ما يتعلق بالنشأة و بالروح أو النفس، و بالكون و الحياة و الموت، وما وراء الموت شأن الفلاسفة أمثال الفارابي و ابن سينا بل غلب عليه اتجاه صوفي عرفاني خالف عليه أصحاب الفكر و النظر، مثلما خالف أصحاب الشرع في الوصول إل الحقيقة و لأن الجانب الصوفي وهو جانب إتباع أصحاب الطرق، أي المتصوفة هو الجانب الذي أعطاه ابن عربي كل اهتمامه، فإنه من الصعب القول بأن ابن عربي صاحب فلسفة نظرية فكرية عمادها العقل و الفكر و التحليل و الاستقصاء فثمة عند ابن عربي جوانب و ملامح فلسفية كانت موضع اهتمام الفلاسفة وموضع دراستهم ومباحثهم لكن الصيغة الفاضحة المميزة لهذه الموضوعات هي الصيغة الصوفية العرفانية، فما هي هذه الموضوعات وللآراء التي عرض لها ابن عربي وكان فيها مميزا.

أ) الله و الوجود:

يرى ابن عربي أن الله سبحانه هو مصدر الوجود وخالقه . و أن وجود عين ذاته و أنه تعالى يتفرد بالوحدانية والأخلاق ، أنه متميز عما خلق . و أنه تخرج عن دائرة الإحساس و الوهم شكلا وحجما ومادة ولكنه في الوقت نفسه هو وما خلق شيء واحد[1]

ب) **وحدة الوجود:** وانطلاقا من توحد العارف بالله، كان قول ابن عربي بوحدة الوجود و هو مذهب قديم جدا، إذ أصل الوجود واحد، و إن واجب الوجود عين الوجود الممكن، و أن الأعيان المعدومة كانت في العدم، ففاض عليها الحق، فكانت موجودة، و إن وجود كل شيء هو عين وجود الحق إذ ليس ثمة وجودان واجب و ممكن، بل إن عين الواجب هو عين الممكن.

و مذهب ابن عربي، مذهب ذوقي حدسي كشفي لا يعتمد على العقل أساسا و لا الشرع بمفهومه العام، إنه يستلهم الحق وتجلياته لأن الحق لا يدركه على حقيقته إلا من تجلى له الحق ، و ما الحقيقة إلا ذلك الفيض النوراني الذي يتجلى للعارفين الذين هم يتخيرون من حال إلى حال تبقا للكشوفات و التحليات و تفاوت درجاتها[2]

[1] الدكتور يحي الشامي محي الدين ابن عربي ا مام المتصوفة (:مرجع سابق) ص18.
[2] الفتوحات المكية ج1 ص65.

جــ) **الحقيقة و الإنسان الكامل:** الحقيقة في نظر ابن عربي واحدة وان تنوعت وتفاوتت مظاهرها وتعددت أسماؤها ما بين العرش و العقل الأول وتلك الحياة والروح الأعظم و القطب و القلم الأعلى و المهم أن هذه الحقيقة كاملة وما للعالم إلا انعكاس لها وصورة عنها و أتم صورة هي الإنسان الكامل.

و الحقيقة االمحمدية هي أكمل الحقائق وفي نظر ابن عربي فإن الإنسان تتكامل نفسه بمقدار ما تجتمع فيه الصفات الإلهية إن الإنسان الكامل هو الإنسان الصوفي و بالتصوف وحسب يتم الاتحاد بالله وفيه تجمع مظاهر الكون ظاهرها وباطنها [1]

بالإضافة إلى فكرته عن الفناء في ذات الله و موقفه عن الأديان وموقفه من الجبرية و القدرية من الخير و الشر بالإضافة إلى موقفه من الثواب و العقاب كل ذلك جعل فكر ابن عربي متميزا ومراعاة الاهتمام و البحث و النقد.

[1] كمال اليا جزي و انطوان كرم أعلام الفلسفة العربية (مرجع سابق) ص 354.

أما بالنسبة إلى أسلوبه فإنه يصعب على أي قارئ أن يتمكن من فهمه وإعطاء المعنى الحقيقي للمصطلحات وعباراته التي يقدمها الحكيم الإلهي في مؤلفاته وخاصة منها خصوص الحكم وترجمات الأشواق فإن لم يكن القارئ متمكنا من اللغة الصوفية ومتيقنا من مصطلحات هذه النزعة يصعب عليه فهم كتب ابن عربي أو يستحيل عليه الوصول إلى فكرة واضحة عن معاينة لهذا نجد القارئ يتعجب ويتساءل أين يمكن سر هذا الغموض الذي نجد القارئ يتعجب ويتساءل أين يكمن سر هذا الغموض الذي نجده في نظريات ابن عربي لكن سرعان ما يتبين لنا الطريق إلى فهم أسلوبه ومراميه ومنه تدرك أن الشيخ الأكبر يتكلم بلغتين مختلفتين يخاطب بها قارئه طوال الوقت ويصرح إحداهما بالأخرى وهاتان اللغتان هما لغة الظاهر ولغة الباطن أو لسان الشريعة ولسان الحقيقة فلغة الظاهر هي لغة عامة الناس أما لغة الباطن فهي لغة الرمز و الإشارة فلماذا يستعمل ابن عربي هذه اللغة.

ذلك لأنه في نظر الصوفية أن لغة العموم لا تفي بالتغير عن معانيهم و أحوالهم ومواجيدهم، ولهذا كان لزاما على الناظر أو القارئ لأقوال الصوفية أن يكون على حذر كبير في فهمها و تأويلها و الحكم عليها، و الانصراف إلى غير معانيها، وهذا ما نبه إليه شيخنا الكبريت الأحمر نفسه عندما بلغه أن الناس أساؤوا فهم اشاراته في ترجمان الأشواق. فاتهموه بأنه شاعر غزل يصف في ديوانه النساء و ديارهم، فرد محي الدين ابن عربي على هذا الاتهام يقول:« ولم أزد فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية و النزلات الروحية و المناسبات العلوية، حربا على طريقتنا و الله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية و الهمم العلية المتعلقة بالنفوس السماوية[1].

[1]ابن عربي مقدمة ترجمان الأشواق، دار صادربيروت 1966.

المبحث الثاني:

الظاهر والباطن في فكر ابن عربي

الظاهر و الباطن دلائل من القرآن الكريم:

إن لفظتي الظاهر و الباطن لفظتان قرآنيتان وردت بهما الآيات الكريمات في مواضيع متفرقة من القرآن الكريم منها قوله تعالى : " ولا تقربو الفواحش ما ظهر منها وما بطن " [1] وقوله " قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن"[2] وقوله " هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن"[3] وقوله أيضا " وذروا ظاهر الإثم وباطنه "[4] وقوله " فخرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهر من قلبه العذاب"[5]وقوله : وأسيغ عليهم نعمة ظاهرة وباطنة[6]

وقوله "فلا تماري فيهم إلا مراءا ظاهرا[7]." و قوله" يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون"[8]

و المعنى المستفاء منها جميعا أن الحقائق الأعمال ظاهرا وباطنا كما أن الله سبحانه وتعالى سمى نفسه الظاهر و الباطن ، وهذا الاستنتاج يقودنا إلى االظروفلقول بأن حديث له عماد قوي يمتد إلى الوحي المنزل ويرى ابن عربي أن الاسم الظاهر الإلهي يعطي الصور في العالم كله و الباطن يعطي المعاني التي تسترها الصور الظاهرة "[9]

ويرى عبد الغني النابلسي إن الأكوان جميعا في القلوب و ليست القلوب في الأكوان و البواطن أوعية الظواهر و ليست الظواهر أوعية البواطن، فمن نظرا إلى الظواهر نظرا إلى المظروفات ومن نظرا إلى البواطن نظرا إلى الظروف [10]

---

[1]سورة الأنعام الآية158
[2]سورة الأعراف الآية 33
[3]سورة الحديد الآية 3
[4]سورة الأنعام الآية 120
[5]سورة الحديد الآية 13.
[6]سورة لقمان الآية 20.
[7]سورة الكهف الآية 22.
[8]سورة الروم الاية 07.
[9]الفتوحات المكية ج4 ص214.
[10]عبد الغني نابلسي.أسرار الشريعة (مرجع سابق) ص 148.

فكل من اشتغل بالعلوم الظاهرة ولم يعتقد أن وراء ما هو ساع في تعلمه من الفقه و الحديث و التفسير حقائق وعلوم باطنة رمزها الشارع ما أظهر من رسوم هي معصورة له لأنها المنجية عند الله تعالى فهو غافل عن الله تعالى جاهل بدين محمد عليه الصلاة و السلام[1]

داخل تحت قوله تعالى:« يعلمون ظاهر من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون » .[2]

وكل من اشتغل بالعلوم الباطنية فقط ولم ينته إلى العلوم الظاهرة وجهل شيئا منها، فهو جاهل حائر، يرى سرابا فيظنه شربا لأن العلوم الظاهرة هي حقيقة الذكر المقصود عند العارفين لأن ذلك كالبذر لثمار المعارف و الحقائق قال تعالى:« ومن يعش عن ذكر الرحمان نقيض له شيطانا فهو له قرين[3] » . و المتيقظ من هذه الفعلة هو الجامع بين علوم الظاهر و علوم الباطن

---

[1] أسرار الشريعة (مرجع سابق) 199.
[2] سورة الروم الآية 07.
[3] سورة الزخرف الآية 36.

الظاهر و الباطن بين الفقهاء و الصوفية:

من المعروف أن أحكام الشريعة الإسلامية في عهود الإسلام الأولى كانت تؤخذ بالرواية. ولم تكن مدونة ولا منظمة على نحو علمي سواء ما كان منها متعلقا بالعبادات أو المعاملات و العقائد.

ومع بداية عصر التدوين سبق الفقهاء إلى وضع الكتاب و الرسائل في الفقه و أصوله و أحكام الشرع العلمية الظاهرة المستخلصة من القرآن و السنة، وعد الاستغال بهذا العلم (علم ظاهر الشرع) و العمل به هو الغاية من الدين ومن جهة أخرى بدا فريق آخر من المسلمين البحث في المعاني الباطنة للأحكام الشرعية بالإضافة إلى معانيها الظاهرة وهذا الفريق تطلع إلى كمال ديني آخر يسع منهجهم،فأدى هذا كله إلى ظهور علم جديد هو (التصوف) وقد اختص الصوفية بهذا النوع من العلم (علم باطن الشرع) إزاء الفقهاء الذين اهتموا بعلم ظاهر الشرع.

وعليه انقسم علم الشريعة إلى قسمين مختلفين: قسم اختص به الفقهاء و كانت غايتهم معرفة الأحكام الشرعية العملية الظاهرة في العبادات و المعاملات و العمل بها (أهل الظاهر) وقسم اختص به الصوفية اشتمل على ما يتعلق بهم من رياضات و مجاهدات و أحوال ومقامات. وكانت غايتهم التقرب و الزلفى إلى الله (أهل الباطن)، رأى الصوفية أن الفقهاء قصرت همتهم على ظاهر الشرع وأصبح الدين على يد الفقهاء جملة رسوم، و أوضاع لا حياة فيها ولا روحانية. بينما حقيقة الشرع في نظر الصوفية تتمثل في علم يعنى بأحوال القلب ويدل على الأعمال الباطنية و يبين الطريق إليها وكيفية التحقق بالكمال فيها« وهو التصوف أو علم الحقائق الذي سمي أهله بالصوفية و أرباب الحقائق و أهل الفهم من أهل العلم، كما سمي الاخرون، هل الظاهر وأهل الرسوم[1] » .

و من هنا اتضحت التفرقة بين الدين و الرسم و الدين في الجوهر، أي بين الشرع و حقيقة الشرع، بين الظاهر و الباطن وتجدر الإشارة بصدد التفرقة بين ظاهر الشرع و باطنه إلى بيان الاختلاف بين الصوفية و الفرق الباطنية في مسألة الظاهر و الباطن، تلك المسألة التي لم يعرفها المسلمون الأوائل و لم يفكر فيها وإنما بدأت بالشيعة الباطنية الذين يؤولون القرآن تأويلا خاصا لم يؤثره عن النبي صلى الله عليه وسلم.

ذهب الباطنية إلى أن لكل شيء ظاهرا وباطنا، وأن للقرآن ظاهرا وباطنا ويتكشف الباطن للخواص من عباد الله الذين اختصهم بهذا الفضل، و الكشف لهم عن أسرار القرآن ولهذا كانت طريقتهم الخاصة في تأويل القرآن و تفسيره، وتتألف من مجموعة التأويلات الباطنية لنصوص القرآن و رسوم الدين وما ينكشف للسالكين من معاني الغيب[2].

وتكمن خطورة الاتجاه الباطني في أنه ينظر إلى الشريعة باعتبارها نوعا من أنواع السلوك الخلقي دون اعتبار لحدود الشريعة، التي تعارف عليها الناس كما لم يقسموا الشريعة إلى فروض وسنن، بل لم يفرقوا بينها.

[1] احمد عبد المهيمن نظرية المعرفة بين ا بن رشد و إبن عربي(مرجع سابق) ص 330.
[2] نفس المرجع نفس الصفحة.

غير أن جمهور الصوفية لم يفرطوا في ظاهر الشرع رغم مراعاتهم لباطنه وحقيقته. فلا حقيقة بلا شريعة ولا باطن بلا ظاهر، فإن كانت الشريعة هي الرسوم و الأحكام التي تعبر عن ظاهر الشرع وتجري على الجوارح فإن الحقيقة هي المعنى المستتر وراء الشريعة والعلم اليقيني عند ابن عربي هو العلم بالحقيقة.

الظاهر و الباطن في فكر ابن عربي:

إن ثنائية الظاهر و الباطن وعلاقتهما الجدلية المتفاعلة تتخذ في فكر ابن عربي أشكال عديدة، ويعبر عنها بصح مختلفة، فالنبوة بكل مظاهرها وتجلياتها تمثل المستوى الباطن و المتفاعل بين النبوة و الولاية يتمثل في أنهما جميعا مستمدان من الحقيقة المحمدية، فهما مستمدان من أصل واحد، و الفرق بين النبوة و الولاية هو الفارق بين الوهب و الاكتساب، فالنبوة موهوبة و الولاية مكتسبة بالتعلم و السلوك و المجاهدات[1]

يقول ابن عربي:«اعلم أيدك الله أن الناس تكلموا في الشريعة و الحقيقة. قال الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم:" وقل رب زدني علما" وهو علم الحقيقة في طلب الزيادة من علم الشريعة ... فالشريعة تنقطع و الحقيقة لها الدوام فإنها باقية بالبقاء الإلهي و الشريعة باقية بالإبقاء الإلهي. و الإبقاء يرتفع و البقاء لا يرتفع[2].

يقول تعالى في كتابه الكريم:« سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم الحق[3] » فابن عربي يفسر هذا النص بمعنى أن آيات الله لها وجه إلى الظاهر وهو المعبر عنه بالآفاق، باعتبار أن الكون ظاهر الخلق ولها وجه إلى الباطن أي إلى النفس باعتبار النفس باطنة « وكل آية منزلة لها وجهان عند أصحاب الإشارات، وجه يرونه في أنفسهم ووجه يرونه فيما خرج منهم[4] »

وعليه فإن طلب علم باطن القرآن ليس فيه فصل بين الشريعة و الحقيقة فليس ثمة مقام في طريق الله تعالى يكون في الظاهر دون الباطن ولابن عربي طريقته الخاصة في فهمه الخاص

---

[1]نصر أبو زيد فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند إبن عربي ط4 الدار البيضاء المركز الثقا في العربي 1998 ص 233.243

[2]الفتوحات المكية الجزء الثالث ص 151.

[3]سورة فصلت الآية 53.

[4] ابو العلا عفيفي الكتاب التدكا ري (محي الدين ابن عربي)ص9

للنص المؤول من منطلق أن لكل آية ظاهر وباطن، إذ أنه يراعي الجانبين معا في فهمه للآيات القرآنية الخاصة بالتشريع. يقول ابن عربي:« فاعلم أن الله خاطب الإنسان بجملته، وما خص ظاهره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره[1] »

وفي كتاب الرسائل نجد:« قال الشاهد من جاء إلى الحق بشيء جاء الحق به إليه، وقال الظاهر و الباطن أخوان مزدوجان لا ينفصلان فمن عرف الواحد عرف الآخر، وقال إنما بطن الحق ممن ظهر له لئلا يفنى فإنه من ظهر للحق بنفسه يفنى، وقال إنما يظهر الحق لمن ظهر له به فإنه لا يقوى على ظهوره غيره[2] » فإذا ما حاولنا إثبات وجود جانب معرفي من خلال العلاقة بين الظاهر و الباطن فإن الحقيقة المحمدية هي الجانب المعرفي الأوفر في هذا الصدد، حيث يرى ابن عربي أن الحقيقة المحمدية هي الأصل المعرفي لكل علوم الأولياء أو العلوم الناتجة عن التجليات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:« وأول ما خلق الله نوري » ثم قال:« كنت نبيا بين الطين و التراب » وقال:« خلقت و علي من نور واحد قبل أن يخلق آدم بأربعة عشرة ألف عام » فالحقيقة المحمدية حجاب معرفي بين الذات الإلهية و الإنسان« ومن خلق ذلك الحجاب ليكون التجلي في الدنيا للعارفين، ولو بلغوا أعلى مقامات التمكين، وليس بين الدنيا و الآخرة فرق عند العارف في التجلي من غير الإطاحة بالحجاب الكلي، وهو في حقنا حجاب العزة، وإن نشئت رداء الكبرياء كما أن ذلك الحجاب يكون تجلي الحق له خلف حجاب البهاء وإن شئت رداء الثناء[3] »

فالحقيقة المحمدية هي المرآة العاكسة لحقائق الألوهية، وهي الغاية التي يجب على الصوفي الطموح إليها ليستمد منها الحقائق« وأفضل المرائي وأعدلها وأقومها مرآة محمد صلى الله عليه وسلم فتجلي الحق فيها أكمل من كل تجلي يكون فأجهد نفسك أن تنظر إلى الحق المتجلي في مرآة محمد صلى الله عليه وسلم لينطبع في مرآتك فترى الحق في صورة محمدية برؤية محمدية ولا تراه في صورتك[4] »

[1] الفتوحات المكية السفر الخامس ص158 فصل 160.
[2] رسائل إبن عربي(مرجع سابق) ص217.
[3] ابن عربي عنقاء مغرب الا ولياء وشمس المغرب ط1 القاهرة مكتب عالم الفكر 1997 ص37.
[4] الفتوحات المكية ج.ص433.

وإذا كانت الحقيقة المحمدية هي البرزخ الجامع بين الحق و الخلق وجوديا، فهي البرزخ الجامع معرفيا بين الظاهر و الباطن، وبين الشريعة و الحقيقة، وبين النبوة و الولاية. وإذا كان الحق وجوديا هو الأصل فإن الباطن و الحقيقة معرفيا هما الأصل. وإذا كانت النبوة تمثل ظاهر الشرائع ومستواها العام، فإن الولاية تمثل الباطن و المستوى الخاص[1]

و يقول المستشرق الفرنسي هنري كلوربان« إن كل نبي جاء ومعه نورا آتاه من الكتاب الذي يحمله، ولكن نستطيع أن نقول عن آخر الأنبياء، قد جاء وهو بذاته نور. وإن كان برفقته كتاب، وإن قلب هذا النبي هو الذي ينير الكتاب وأن باطنه هذا هو الولاية[2]

يقول الحلاج:« إن نور محمد أشرق قبل أن يكون الخلق، و منه استمد الأنبياء هديهم و الأولياء معارفهم لتجليه على مرّ الأيام فيهم، وهذا النور القديم كما هو مصدر هداية هو مصدر خلق، فمنه كانت الأكوان ولولاه لما كان الوجود » ثم يقول:« أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت وليس في الأنوار نور أنور و أظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم[3] »

كما أن ابن عربي يعتبر الحقيقة المحمدية أكمل تجلي خلقي ظهر فيه الحق بل يعتبره الإنسان الكامل، و الخليفة الكامل. بأعز معانيه لأنه كان إذا كان لكل واحد من الموجودات تجلي خاص لبعض الأسماء الإلهية التي هي أرباب له، فإن محمدا قد انفرد بأنه تجلي للاسم الجامع لجميع تلك الأسماء وهو الاسم العظيم الذي هو الله ولهذا كانت له مرتبة الجمعية المطلقة، ومرتبة التعيين الأولى الذي تعينت به الذات الأحدية، إذ ليس فوقه إلا هذه الذات المتنزهة في نفسها عن كل تعيين وكل صفة واسم و رسم[4]

يقول الدكتور عفيفي« ولهذه الحقيقة المحمدية التي هي أول التعيينات أي أول المخلوقات، فمن ناحية صلتها بالعالم فهي مبدأ خلق العالم، إذ هي النور الذي خلقه الله قبل كل شيء وخلق منه كل شيء، أو هي العقل الإلهي الذي تجلى فيه الحق لنفسه في حالة الأحدية المطلقة، فكان

---

[1]نصر حامد أبو زيد.فلسفة التأويل (مرجع سابق) ص 234

[2]هنري كوربان تاريخ الفلسفة الإسلامية (مرجع سابق) ص 117.

[3]احمد صبري الشو يمان االتصوف في نظر الإسلام مطبعة عطايا بنان الخلق مصر 1364 ص 324.

[4]فصوص الحكم بتحقيق أبو العلا عفيفي ط2 بيروت دار الكتاب العربي 1980 ص 320

هذا التجلي بمثابة أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي في صور الوجود[1] » ما يقصده ابن عربي بالكلمة المحمدية، «وهي شيء يختلف تمام الاختلاف عن شخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم، بل ليس بينهما من الصلة إلا مابين الحقيقة المحمدية وأي نبي من الأنبياء أو رسول من الرسل أو ولي من الأولياء، فالكلمة المحمدية إذن شيء ميتافيزيقي محض خارج عن حدود الزمان و المكان، أو قل إن شئت هي الحق ذاته ظاهرا لنفسه في أول تعيين من تعيناته في صورة الفعل الحاوي لكل شيء، المتجلي في كل كائن عاقل[2] »

يرى ابن عربي أنه من الطبيعي أن تكون الولاية هي الأصل و النبوة هي الفرع و للنبوة دورة بدأت بآدم وانتهت بمحمد المكي الذي بظهوره اكتمل ظاهر الشريعة أمّا دورة الولاية فهي مستمرة لأن الباطن لا يتوقف عند صورة واحدة من صور الظاهر. ولكل نبي من الأنبياء جانبان يستمدهما من الحياة من الحقيقة المحمدية جانب النبوة التي تمثل المستوى الظاهر، وجانب الولاية التي تمثل مستوى الباطن.[3]

يستند ابن عربي في مثل هذا التصور إلى ورود اسم "الولي" صفة لله في القرآن الكريم ولم ترد النبوة صفة له، ممّا يؤكد في فكر ابن عربي أولية الولاية على النبوة وبالتالي الباطن على الظاهر.« و الولاية له الأولوية تتصحب و تثبت ولا تزول، ومن درجاتها النبوة و الرسالة فينالها بعض الناس و يصلون إليها وبعض الناس لا يصل إليها، و أمّا اليوم فلا يصل إلى درجة النبوّة –نبوة التشريع– أحد لأن بابها مغلق، و الولاية لا ترتفع دنيا ولا آخرة، فللولاية حكم الأول و الآخر و الظاهر و الباطن بنبوة عامة و خاصة وبغير نبوّة، ومن أسمائه ولي وليس نبي ولا رسول فلهذا انقطعت النبوة و الرسالة لأنها لا مستند لها من الأسماء الإلهية، ولم تنقطع الولاية لأن الاسم الولي يحفظها[4] » وانطلاقا من أولية الولاية على النبوة، وأولية الباطن على الظاهر، يفرق ابن عربي بين الولاية العامة والولاية المحمدية الخاصة، الولاية العامة هي الأصل، و النبوة فرع لها، ولذلك فدائرة النبوة هي نفسها دائرة الولاية العامة، ويمثل الأنبياء

[1] فصوص الحكم (نفس المرجع نفس الصفحة.)تتتبي
[2] فصوص الحكم ص 321.
[3] نصر حامد أبو زيد.فلسفة التأويل. ص235.
[4] الفتوحات المكية،الجزء 3 الصفحة 101.

بدءا من آدم وانتهاء بعيسى حلقات متتابعة في هذه الولاية العامة« فلها بدء من آدم فختمها بعيسى، فكانت الختم أيضا هي البدء[1] »

ويستند ابن عربي في تصوره لعيسى حاتما للولاية العامة على ما ورد في المأثور من عودة عيسى في آخر الزمان ليحكم بشريعة محمد ويقيم العدل في الأرض على أساس الشريعة الإسلامية، وتمثل عودة عيسى اكتمالا للجانب الباطن من الشريعة كما اكتمل الظاهر بظهور محمد.أما الولاية المحمدية الخاصة فتختص بالعلماء العارفين من أتباع الشريعة الإسلامية ولها كذلك دورتها، ولكنها دورة سرية باطنية لا يعرف على التحقيق ممثلوها وإنما هو واحد لا يخلو عنه الزمان هو "القطب" به يكون استمرار العالم، لا نعرف من ممثلي هذه الولاية سوى البداية و الختم، فالبداية هي محمد من حيث كونه وليا لا من حيث كونه نبيا، أو من جانبه الباطن لا الظاهر، أمّا ختم الولاية المحمدية فهو ابن عربي نفسه[2].

وننتهي إلى أن ثنائية الظاهر و الباطن تنبع في حقيقتها من أصل واحد هو الحقيقة المحمدية الثورانية السارية في الكون بأسره وعن هذا الأصل المتوحد يمثل الأنبياء و الرسل تجليات لهذه الثنائية فهم من حيث كونهم أولياء يتحلى فيهم البعد الباطن ويتحلى فيهم البعد الظاهر من حيث كونهم أنبياء ، ويصل الظاهر إلى أقصى أشكال اكتماله بظهور المجلى الأخير لهذه الحقيقة في شخص النبي ، وهكذا تنتهي دائرة النبوة وتظل دائرة الولاية – المستوى الباطني مستمرة لتصل إلى أوج إكتمالها في الشريعة المحمدية على يدي ابن عربي وتصل إلى أوج اكتمالها العام بظهور عيسى في آخر الزمان [3]

الولاية المحمدية، أو الولاية الخاصة هي إذن علم باطن الشريعة الذي يمكن أن يفهم الظاهر من خلاله ويؤول على أساسه و الوارث المحمدي هو القادر على تأويل الشريعة لأنه يستمد الفهم من مصدر ها الأصلي من خلال معراجه الخيالي وترقية في المقامات و الأحوال المختلفة ويظل الفارق بين الولاية و النبوة فارقا أساسيا فالنبوة تتضمن الولاية لأن لأن الظاهر يثير إلا الباطن ويتضمنه و الولاية تتضمن النبوة لأن الباطن لا يحتاج إلى الظاهر من هذه الزاوية يمكن القول

[1]الفتوحات ت.ج 2 ص 50.
[2]نصر أبو زيد، فلسفة التأويل (مرجع سابق) ص 236.
1نصر أبو زيد، فلسفة التأويل ص 238

مع ابن عربي أن الطرق إلى الله تتعد بتعدد السالكين ومن تم تتعدد معارج العلماء يتنوع التجليات الإلهية، وذلك لا يعني في النهاية أنها طرق مختلفة ومتناقصة أو يمكن أن توصل إلى نتائج مختلفة إن درج معالي الأولياء و الأنبياء واحد في حقيقته.

إن اختلاف الطرق لا ينفي وحده الحقيقة فالطرق تختلف بإختلاف السالكين من جهة و يتنوع التجليات الإلهية من جهة أخرى، ويرجع اختلاف السالكين إلى اختلاف الأمزجة و الطبائع و الاستعدادات الروحية عند كل سالك مما يؤدي إلى اختلاف النتائج التي يصلون إليها فكل سالك يقف عند حدود معراجه الخاص به ويعبر عن معرفته الخاصة التي تعكس الذي وصل إليه في معراجه ومع أن طريق الحق واحدة ، فإنه يختلف لوجهه

بإختلاف أحوال سالكة من اعتدال المزاج وانحرافه وملازمة الباعث ومعينة وقوة روحانية وضعفها واستقامة همتها وميلها وصحة توجهها وسقمهم فمنهم من تجمع له، ومنهم من تكون له بعض هذه الأوصاف، فقد تكون مطلب الروحانية شريفا ولا يساعده المزاج[(1)] من هذه الزاوية تعد الولاية مكتسبة ل،ها مرتبطة بالتعمل و المجاهدة على عكس النبوة التي هي اختبار من الله و اصطفاء و الولاية تعني الوصول إلى غاية المعراج الصوفي و لاتعني اكتساب النبوة إن الولاية هي العلم بالأسرار الإلهية و الاطلاع على غوامض العلوم الإلهية وهي سارية في عبادة الله من رسول وولي وتابع ومتبوع [1]

إنها نبوة تحقيق لا نبوة تشريع و النبوة على العكس من ذلك تجمع بين التحقيق و التشريع فالولاية لها بعد واحد. و النبوة لها بعدان : بعد التحقيق و بعد التشريع فالنبي له جهتان تبليغ الأحكام المتعلقة بحواذث الأكوان و الاخيار عن الحق و أسمائه وصفاته و أحوال الملكوت و الجبروت و عجائب عالم الغيب وهو بإعتبار التبليغ رسول وشارع ونبوة تشريعة وبإعتبار الأنباء عن الغيب.

1) نصر حامد أبو زيد فلسفة التأويل مرجع سابق صفحة 239
2) الفتوحات ج ، ص 200
3) عبد الرزاق القشافي:شرح الفصوص تح مصطفى البابي الحلبي ط2 1966 ص 42

وتعريف الحق بذاته و أسمائه ولي ونبوة تحقيقه فرسالة التشريع ونبوة تنقطعان لأنها كمال له بالنسبة إلى الخلق وأما القسم الآخر فمن مقام ولاية التي كمال له بالنسبة إلى الحق لا بالنسبة إلى الخلق بل كمال حقا في أبدا[1].

الإنسان الكامل : هو الحقيقة الأزلية المطلقة نائب الله تعالى على الأرض وهو الروح الكلي الكامل و....... الحق تجلى في الانبياء من آدم إلى محمد صلى الله عليه وسلم فالإنسان الكامل هو الحد الجامع الفاصل بين الحق و العالم وهو يجمع من ناحية بين الصورتين (صورة بحق وصورة بالخلق) ويظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقا ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا وهو يفصل من خاصية أخرى بين وجهي الحقيقة فيمنع الخلق من عودة الاندراج في الغيب الذي ظهر منه إنه حد بين الظاهر و الباطن في اندراجه في البطون، كما أن الإنسان الكامل هو علة وجود العالم و الحافظ له"[2].

مرتبة الإنسان الكامل هي باطن الاسم الظاهر وهو يدزج بين الظاهر المطلق وبين الباطن المطلق فالحضرة الكلوبية المسماة بالعالم هي صورة الاسم الظاهر و الحضرة الإلهية هي مرتبة الاسم الباطن وحضرة الانسان الكامل هي مظهر الاسم الجامع بين الظاهر و الاسم الباطن فالإنسان الكامل يرزخ بين الحضرة الإلهية و الكونية

يقول ابن عربي :

أ) الإنسان الكامل إقامة الحق برزخا بين الحق و العالم فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقا ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا (2)

ب) الإنسان الكامل يجامع لحقائق العالم وصورة الحق سبحانه (3)

ت)فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم و الصورة، وأنشأ صورته الباطنية على صورته تعالى. ولذلك قال فيه: " كنت سمعه وبصره" ما قال كنت عينه و أذنه، فغرق بين الصورتين،

---

1) سليمان سليم علم الدين: التصوف الإسلامي.(مرجع سابق) ص233.
2) الفتوحات المكية مجلد 2 ص 314
3) الفتوحات المجلد 3 ص 447
4) الفتوحات المجلد 2 ص 396

ث) في الإنسان قوة كل موجود في العالم فله المراتب ولهذا اختص وحده بالصورة فجمع بين الحقائق الإلهية وهي الأسماء وحقائق العالم فكان الإنسان أكمل الموجودات فكل ما سوى ذلك الإنسان خلق إلا الإنسان فإنه خلق وحق فالإنسان الكامل هو على الحقيقة الحق المخلوق أي المخلوق بسببه العالم (4)

ج) إن الإنسان الكامل لا يبقى له في الحضرة الإلهية اسم إلا وهو حامل له.

" وفي خلقه على الصورة ، الإنسان الكامل ولهذا سمي كاملا أو إنه روح العالم و العالم المسخر له علوه وسفله، وإن الإنسان الحيواني من حمله العالم المسخر له"(1)[1]

ز هو الإنسان الكامل كلمة الجامعة أو إعطاء الله من القوة بحيث أنه ينظر من النظرة الواحدة إلى المحضرتين فيتلقى من الحق ويلقي إلى الخلق (2)

فالإنسان خفي فيه الأزل لوجه من الوجوه ، جهة وجوده على صورته التي وجد عليها في عينه من العلم القديم الأزلي المتعلق به في حال ثبوته فهو موجود أولا 3

و الإنسان الكامل هو الكلمة أيضا عبارة عن مجموعة تجليات الأسماء الإلهية أنه العالم في وحدته كما تراه الذات الإلهية ، وهو أيضا النموذج الأصلي للعالم و للإنسان ، الذي يحتوي الإنسان أو العالم الصغير من خلاله جميع الإمكانيات الموجودة في العالم الصغير الإنسان، و الكبير (الكون) 4

ويقولا ابن عربي :" الإنسان الكامل حاز على خلاصة الكون كله وأصبح مقابلا للذات الإلهية فصار وحده مرآة للذات الإلهية لأنه إذا كان كل واحد من الموجودات مجلى خاصا لبعض الأسماء الإلهية التي هي أربان له،فإن محمدا انفرد بأنه مجلى للاسم الجامع لجميع تلك الأسماء وهو الاسم الأعظم الذي هو الله ".

كما يقول ابن عربي في موضوع مذهبه خاصة عن ثنائية الظاهر و الباطن "فأصل رباطتنا ومجاهدتنا وجميع أعمالنا التي أعطتنا هذه العلوم و الآثار الظاهرة علينا إنما من عملنا بالكتاب و السنة. وفيضنا روحاني إلهي لكوننا سلكنا عن طريق الهيئة تسمى شريعة فاصلتنا إلى المشرع، وهو الله تعالى ، لأنه جعله طريقا غليه"5 مزج ابن عربي الفلسفة بالرموز و الاشارات الصوفية حتى أصبح فهم مذهبيه متعسرا على العامة وحتى على قسم كبير من العلماء.

1) الفتوحات مجلد 3 ص 266
2) الفتوحات المجلد 2 ص 446
3) الفتوحات المجلد 1 ص 54
4) سليمان سليم علم الدين التصوف الإسلامي تاريخ عقائد طرف أعلام (مرجع سابق) ص 235
5) الفتوحات المكية المجلد 2 ص 214

و الفقهاء ويقول الدكتور عفيفي" إن كان استعمال لغة الرموز و الاشارات و التحدث بلسان الباطن من أسباب غموض لغة التصوف بوجه عام.فهي بذلك بوجه خاص في لغة ابن عربي فإن غموض أسلوبه واستغلاق معانيه قد صار مضرب المثل وأصبح من الحقائق التي يعترف بها التصرف في كل مكان" ثم يقول يغلب على ظني أنه يعتمد تعقيد البسيط واخفاء الظاهر لأغراض في نفسه فعياره تحتمل في أغلب الأحيان معنيين على الأقل أحدهما ظاهر وهو ما يشير به إلى ظاهر الشرع و الثاني باطن وهو ما يشير به إلى مذهبه ولو أن من يعمق النظر في معاينة ويدرك مراميه لا يسعه إلا القول بأن الناحية الثانية هي الهدف الذي يرمي إليه [1]

1فصوص الحكم تح ابو العلا عفيفي (مرجع سابق) ص 17

المبحث الثالث :

العلاقة بين الكشف الصوفي و المعرفة

في الحياة الصوفية وحدها يعرف الصوفي الحقيقة الوجودية في ذاتها كما يعرف صلته بها لأنه يحمل قبسا من نورها في قلبه.... وبينما يهتم الفيلسوف في ميدان العقل لا يبرحه، يتجاوز الصوفي ميدان العقل إلى ميدان الوجدان و الإدارة أو ميدان الحرية المطلقة وبينما يضل الأول بدور في دائرته المغلقة يناقش ويجادل ويعترض ويفترض ولا يصل – إن وصل – إلا إلى فكرة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا روح يحيا الثاني حياة روحية خصبة يشعر فيها بالسعادة العظمى من جراء معرفته بالحقيقة فحسب بل من أجل اتصاله بها وشعوره بالاتحاد معها.1[1]

منهج ابن عربي في المعرفة الصوفية:

حدد ابن عربي طرق معرفة الله و العلم في ثلاثة طرق

أ) **طريق أهل الفطرة :**

وهذا الصنف يصدق بنور من الله دون الاعتماد على الاستدلال العقلي هم المؤمنون بالفطرة ويقول فيهم ابن عربي " فلا يؤمن بهم إلا من خاطبه بحق في سره، وإن لم يشعر به المخاطب ولا يعرف من كلمه وانما يجد التصديق له في قلبه"2 يقول ابن عربي "وذلك أن التواتر من الطرق الموصلة إلى العلم وليس الفرض من العلم إلا القطع على المعلوم أنه على حد ما علمناه من غير ريب ولاشك، و القرآن العزيز قد ثبت عندنا بالتواتر"

إذن هذا الصنف هو الذي يأخذ علومه بالتلقين و التقليد وعقائدهم فطرية سليمة لأنهم تلقوها من ظاهر القرآن الكريم دون تأويل كما تلقوها من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وفي هؤلاء يقول ابن عربي " أبقاهم الله تعالى على صحة الفطرة وهو العلم بوجود الله " فإذا كان الشخص مؤمنا بالقرآن أنه كلام الله قاطعا به فليأخذ عقيدته منه من غير تأويل إذ هو الصدق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلقة"

---

1) احمد عبد المهيمن نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي (مرجع سابق) ص 294.195

2) نفس المرجع ص 295

ب)**طريق أهل العقل :**

و الصنف الثاني من أصناف طالبي المعرفة هم أصحاب النظر و الاستدلال العقلي كطريقة موصل إلى الحق وصاحب النظر العقلي في طريقه مصيب ومخطئ باعتبار ما لا يناقض ظاهر الشرع، وفي ذلك يقول ابن عربي " هو على حسب تأويله وعليه يلقي الله تعالى فإما مصيب وإما مخطئ بالنظر إلى ما لا يناقض ظاهرة ما جاء به الشرع"

يرد ابن عربي أن أصحاب النظر العقلي كان الأولى بهم ألا يلجأو إلى تأويل المنشأ به حتى لا تحدث الفتنة و حتى لا يشغبو على أهل الفطرة إيمانهم إذ المنتحل لتلك الطريقة فلما ينجر من التشغيب وكان بهم ترك العلوم التي تورد الشبه و الشكوك و إذن إذا كان الشخص مؤمنا من غير تأويل ولا ميل كما يرى ابن عربي و لايحتاج المتأهب إلى أدلة العقول

طريق أهل الكشف و المشاهدة :

قد تم التوصل إلى أن بعض الناس يصدق ويؤمن بالفطرة دون أن يعتمد على الاستدلال العقلي و البعض الآخر يكون ايمانه عن طريق العقل و الصنف الثالث من أصناف طالبي المعرفة يصدق عن طريق نور الأيمان ونور العقل معا فيكون تصديقة نور على نور وهم أهل الكشف و المشاهدة عند ابن عربي و الحق أن ابن عربي أبان في وضوح طرق المعرفة ووسائلها وذلك حيث جعل أهل كل طريقة من الطرق الثلاث يصل إلى الإيمان بوسيلته الخاصة به وباختلاف الوسائل تختلف صحة الايمان فضلا عن درجة وعمقه ومن ثمة درجة المعرفة وصحتها ولعل أصحاب الطرق الثلاث يشتركون في المقدمات التي أدت بهم إلى الايمان بداية كما يقول ابن عربي قد قامت الأدلة العقلية القاطعة على أنه إله واحد عند أهل النظر و أهل الكشف فلا إله إلا هو.

وهنا يتميز أهل الكشف و المشاهدة أهل طريق الله تعالى الذين يعرفون الحق عز وجل بالشهود و الذوق فلو كانت هذه العلوم الإلهية نتيجة عن فكر ونظرا أن حصر الانسان في أقرب مدة ولكنها موارد الحق إلى على قلب العبد.

العلاقة بين الكشف الصوفي و المعرفة :

فأما المعرفة فهي أول فرض افترضه الله على عباده بدليل قوله تعالى : وما خلق الجن و الإنس إلا ليعبدون " 1[1] و القصد ليعرفون سئل النبي صلى الله عليه وسلم بما عرفت الله عز وجل ؟ فقال ما شاء الله اني لا أعرف ربي شيئ بل عرفت الأشياء به " و قال أبو بكر الصديق سبحان لم يجعل لخلقه طريقا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته "2

وقال أبو الحسن النوري 3 المعرفة معرفتان معرفة حق حقيقية أما معرفة الحق فهي إثبات الوحدانية على ما أبرز من الصفات و أما معرفة الحقيقة فلا سبل إليها لامتناع الحمدانية و تحقيق الربوبية .

وقال أبو يزيد 4) حسبك من المعرفة أن تعرف أنه يراك ومن العلم أنه مستغني عن عملك وقال بعضهم الطريق إلى الله هو الله لأنه لا يعرف الله إلا الله لقوله عز وجل : وعلى الله قصد السبيل.5

وقال ذو النون " أول المعرفة التخير ثم الاختيار ثم الاتصال وقيل معرفة الله أن تلزم قلبك على قيام الله عليك وقيل معرفة الله ترك التدبير و الاختيار وقبل من عرف الله هابه كل شيء وسقط عنه خوف كل شيء فالمعرفة تحقيق القلب بإثبات وحدانيته وكمال صفاته و أسمائه و أنه متفرد و القدرة و السلطنة و العظمة بلا كيف ولا شبه ولا مثال أما موضوع المعرفة عند ابن عربي من حيث طرقها مصادرها يعد تطبيقا واضحا وعمليا على منهجه فيها فهو ينكر أن تكون طرق المعرفة ووسائلها قاصرة على معطيات الحسن أو على نتائج العقل وما ينطوي عليه من معلومات فهذا تحديد .... النشاط الروحي عند الإنسان ولهذا وجب عند ابن عربي أن نلمس وسيلة المعرفة الحقة في ذلك الشهود الذي يتحدث عنه الصوفية وهو ذلك القبس الإلهي الذي ينير صدورهم.

---

1) سورة الداريات الآية 56
2) ينسب إلى أبي بكر قوله العجز عن درك الإدراك إدراك
3) أبو الحسن أحمد بن محمد النوري ويعرف بابن البغوى.خرساني الأصل – بغدادي المولد و المنشأ وهو من أجل مشايخ الصوفية وعلمائهم.
4) هو أبو يزيد طيفو بن عيسى – شروسان من أشهر الصوفية الأوائل
5) سورة النحل الآية 9
6) هو أبو النون أبو الفيض ثوبان بن ابراهيم المصري الأخميمي هو أول من تكلم في الأحوال و المقامات توفي سنة 245هـ

إن استعدو....... وجلى مرآت قلبه فيحصل له الوهب على الدوام. ويرى بن عربي أن الفرق الناجية هي تلك التي آمنت بما جاء به الوحي مع نفي المماثلة بين العبد و العرب فنسب إلى الله العين و اليد و السمع... غير أنه يفسر هذه الصفات التي توهم الشبه بالمخلوقين تفسرا يتفق مع فكرة أساسية عنده وهي أن الله هو الظاهر و الباطن ، وابن عربي يرى ترك علم المتشابه وعدم تأويله شيء منه حتى يمنع الله علم ذلك عن طريق الكشف فتكون المسألة منه تعالى وشرحها منه تعالى " فعرفوهم به ولا ينظرهموإن لا تخضع المعرفة الذوقية لمقولات العقل ولفته ومنطقة بل تلتمس من خلال ذلك الشهود الذي يتحد ثون عنه، و الكشف الذي حالة قابلة محضة تنعدم منها الفاعلية من جانب العقل ومقولاته التي تعد حجبا كثيفة تحول بين الإنسان وعالم الحقيقة1[1]

أساس المعرفة الذوقية (بين القلب و العقل)

إذ الصوفية بعد أن يتيقن الأحكام الشرعية و الأخبار الإلهية فإنه لا يقف عند حد التعلم يهايل عليه أن يجتهد في قلبه بتطهيره من دنس لفكر في المحدثات وتصفيته عما سوى الله تعالى من طريق الأذكار وتلاوته القرآن فيكشف للصوفية من المعارف الإلهية حالا يمكن كشفه عن طريق العقل.

وبناءا على هذا يعتمد الصوفية أن مركز المعرفة الصوفية هو القلب لا العقل ، فالقلب هو مركز المعرفة الذوقية أو الفهم كما يسمى أحيانا أو المعرفة اليقينية على الإطلاق وقد جرت لغة القرآن الكريم بهذا الاستعمال فجعلت من القلب محلا للإيمان الصحيح ومركزا للفهم و التدبير ، يقول تعالى " أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها "

[1] نظرية المعرفة ابن رشد وابن عربي ص 298 – 300

إن تفرقة الصوفية بين القلب و العقل من حيث هما أداتان للإدراك تميز بذلك بين نوعي الإدراك الحاصل منهما قسموا الإدراك العقل علما وقسموا إدراك القلب معرفة و أطلقوا على صاحب العقل علما و صاحب إدراك القلب عارفا و الفرق الجوهري بين المعرفة و العلم أن المعرفة هي إدراك مباشر للشيء المعروف و العلم إدراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم و المعرفة حال من أحوال النفس تتحد فيها الذات المدركة و الموضوع المدرك ، و المعرفة حال من أحوال العقل وقد حدد ابن عربي مسلك الصوفية في المعرفة فقرر أن أهل الكشف يبدؤون من حيث يبدأ أهل الفطرة ، و التقليد ثم يشرعون في صقل قلوبهم بالذكر و التلاوة وتفريغ القلب فيحدث التجلي الإلهي (1)[1]

يؤكد ابن عربي على أن العلم بالله يكون عن طريق الإرادة وفتوح المكاشفة و المعرفة الذوقية و التعليم الإلهي، وقال " وأما الإرادة عندنا فهي قصد خاص في المعرفة بالله وهي أن تقوم به إرادة العلم بالله من فتوح المكاشفة لا من طريق الدلالة بالبراهين العقلية ، فتحصل له المعرفة بالله ذوقا وتعليما إلهيا فيما لا يمكن دوقه وهو قول الله تعالى " اتقوا الله ويعلمك الله" 2

و أضاف ابن عربي بعد ذلك أن أهل الله و الذين هم أصحاب الإرادة و أهل الفتوح و الاعتبار و الكشف و الشهود، إنما هم أهل الصدق و أصحاب العلم المحقق المصيب و العاري من الشك و الشبهة دائما3

و يمنع ابن عربي من الفكر جملة لأنه يورث صاحبه التبليس وعدم الصدق و الاشتغال به حجاب4

و أكد أيضا على أن الأيمان يأخذ العلم عن طريق الكشف وليس عن طريق الفكر و الاعتبار ولا يسمى الإنسان إلهيا ما لم يأخذ العلوم من الله بالفتوح و المكاشفة (5)

---

1) نظرية المعرفةبين ابن رشد وابن عربي (مرجع سابق) ص 302
2) سورة البقرة الآية 282
3) محسن جها نكيري محي الدين ابن عربي الشخصية البارزة في العرفان الاسلامي تعريب عبد الرحمان العلوي دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان ط1 2003ص 225
4) الفتوحات المكية 22 ص 522
5) عرف ابن عربي الفتوحات بالشيء الذي يحصل بدون تعمل واستشراف وطلب الفتوحات المكية ح 1ص 505

الكشف :

الكشف هو ارتفاع الحجاب و المشاهدة و الشهود و المكاشفة كلها تفيد حالة واحدة هي حالة الكشف état de dévoilement [1]

وسببه أن روح الإنسان إذا أرجعت عن حسن الظاهر إلى حسن الباطن ضعفت أحوال الحسن وقويت أحوال الروح وغلبت سلطانها و أعانها الذكر فإنه كالغداء الذي ينميها فتصير الروح عندئذ في حالة شهو وينكشف لها حجاب الحس(2)

وحالة الكشف حالة معرفة. فإن الله إذا نظر إلى قلب عبد من عباده بالفضل كشف عنه حجاب الغفلة و أظهر له لطائف القدرة (3)

وقد عرف ابن القيم الكشف بأنه " علوم يحدثها الرب سبحانه وتعالى في قلب العبد و يطلعه بها على أمور تخفى على غيره (4)"

ودرجة المكاشفة عنده غلبة نور الكشف على القلب و تكون ثمرة هذه الدرجة أن تصبح العلوم الحاصلة من هذا الطريق نازلة بمنزلة العلم الضروري الذي لا يمكن جحده أو تكذيبه لأن صار للقلب بمنزلة المرئي للبصر (5)

1) نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي (مرجع سابق) ص 902
2) ابن خلدون المقدمة (مرجع سابق)ح 8 ص 586
3) محمد بن بريكة مشكلتا المصطلح و المنهج في التصوف الاسلا مي دكتوراه دولة في الفلسفة 2003 2004
4) ابن القيم الجوزية مدارج السالكين تح بشير محمد عيون مكتبة دار البيان ط2 2003ج 3 ص 222
5) المرجع نفسه ص 227

فإذا كانت المعارف الحاصلة بالكشف علم الحقيقة لمطابقتها للصور الخارجية فإن هذه الدرجة وهي الكشف القلبي هي (عين الحقيقة)(1)[1] و الحكم في هذا الحال لقلب العبد و حاله وهي الحال التي يحتاج العبد فيها إلى أتعاب الفكر في تحصيل شيء طريقه العقل (2) وقد جعل ابن عربي الكشف أربعة (3) وهي

1) الكشف العقلي و هي ما يدركه العقل بجوهره المطلق عن قيود الفكر
2) الكشف النفسي وهو ما يرتسم في الخيال أثناء المجاهدة و الرياضة
3) الكشف الروحاني و هو الذي يكون بعد كشف الحجب العقلية و الحجب النفسية و كله مطالع روحانية
4) الكشف الرباني وهو أعلاها.ويكون بالعروج و التنزيل و التجلي.

و يقول ابن خلدون أن الكشف لا يكون صحيحا كاملا إلا إذا كان ناشئا عن الاستقامة لأن الكشف قد يحصل لصاحبه الخلوة و الجوع وان لم يكن هناك استقامة كالسحرة و النصارى وغيرهم ، فغن الاستقامة للتحسن كالانبساط للمرآة فيها ينطبع فيها من الأحوال (4)

و قد أنصف ابن خلدون الصوفية حيث عرض لوقف الفقراء من الكشف بين منكر عليهم ومسلم لهم فقال إن الدليل و البرهان لا ينفعان في هذه الطريق ردا و قبولا إذ هي من قبيل الوحدانيات(5)

إن هذا الطور من المعرفة الإنسانية هو في أغلب سماته غير الطور العقلي إذ هو محض الذوق فلا مقدمة فيه ولا قياس و لا تحليل و لا برهان بل فتح وعبان وتحقيق.

فالحقيقة الإلهية تتعالى أن تشهد بالعين التي ينبغي لها أن تشهد وللكون أثر في عين المشاهدة فإذا فني ما لم بكن و هو فان ويبقى من لم يزل وهو باق حينئذ تطلع شمس البرهان للأدراك

1) ابن القيم مدارج السالكين(مرجع سابق) ص 228
2) الشعراني الأنوار القدسية (مرجع سابق)ج2 ص 106
3) د بن بريكة مشكلتا المصطلح و المنهج(مرجع سابق) ص 334
4) أبن خلدون المقدمة ح 2(مرجع سابق) ص 587
5) المصدر السابق ص 588

العيان فيقع التنزه المطلق في المجال المطلق [1] وهذا الفن من الكشف و العلم يجب ستره عن أكثر الخلق لما فيه من العلوم فغوره بعيد، التلف فيه قريب فإن من لا معرفة له بالحقائق يقف على هذا المشهد من لسان صاحبه المتحقق به وهو لم يذقه ربما قال أنا من أهوى ومن أهوى أنا فلهذا نشره ونكتمه[2]

وأهل الكشف وخلافا لأهل الفلسفة عالمون بالتكميل في الإجمال وعلمهم هبة إلهية يقول ابن عربي بأن جميع الأمور مفصلة في علم الله، وفي نفس الأمر وإنها ليست إجمالية في حضور الحق المتعالي كأعيان الممكنات وإنما الإجمال عندنا وفي حقنا وفينا ويعتقد أن الحكماء –أي الفلاسفة– ليس يديهم علم بالتفصيل في الإجمال ولهذا تعد حكمتهم عادية، أمّا الأنبياء و الورثة وأهل الكشف فإنهم قالوا التفصيل في الإجمال علما أو عينا أو حقا. وأفاض الله عليهم الحكمة وفصل الخطاب حيث قال تعالى:« وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب[3] وقال كذلك« ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا[4] »

فكما أن وجود أعياننا موهبة إلهية فكذلك الحكمة موهبة إلهية أيضا وهبها الله لأهل الحكمة، وعلم إلهي يعلمه الله بالإلهام و الإلقاء وإنزال "روح الأمين" على قلب المكاشف[5]

وعليه فإن المعرفة الصوفية تتخذ أسماء مختلفة بحسب المراحل أو الأحوال أو الدرجات التي تتحقق فيها النفس، وابن عربي يذكر ثلاثة أنواع من المعرفة هي المكاشفة، والتجلي، و المشاهدة. وأشكال المعرفة الصوفية الثلاثة، إذ يرى أن المشاهدة تكون مع التجلي ومع غير التجلي و التجلي يكون مع المشاهدة ومع غير المشاهدة وهما لا يكونان إلا مع المكاشفة والمكاشفة توجد بدونهما[6]فالسالك لا يصل إلى حقيقة المعرفة وصفاء التوحيد حتى يعبر الأحوال و المقامات، وهذه المعرفة تشترط سلوك الطريق الصوفي وهذه المعرفة ليست مما يقع في

[1]رسائل إبن عربي ت.ق.محمد عبد الرحمان المرعشلي(مرجع سابق).ض29.
[2]نفس المرجع ص30
[3]سورة ص الآية 20.
[4]سورة البقرة الآية 272.
[5]الفتوحات المكية ج3 ص456.
[6]نظرية المعرفةبين ابن رشد وابن عربي (مرجع سابق)ص306.

نطاق العلم أو الوصف بالألفاظ وقد اقتبست تعريفات مختصرة لأشهر هذه الألفاظ التي وصفوا بها معارفهم.

و النفس لا تدرك الجلال الإلهي، لأنه يحجبها عنه حجب المخلوقات وكل مخلوق ينتمي إلى عالم إعادة أو عالم الروح، هو بمثابة حجاب يحول بين النفس وبين النفوذ إلى حسر الحقائق الإلهية، لكن النفس بواسطة المجاهدات و الرياضات. تقوم بالتخلي عن المخلوقات التي تحول بينها وبين الوصول إلى الله وهذا يؤدي إلى تبديد الحجب من أجل الكشف عن الأسرار الروحية الإلهية.

1- **المكاشفة:** هي بيان ما يستتر على الفهم عنه للعبد كأنه رأى عين ويميز ابن عربي المكاشفة بأنها إدراك معنوي وهي مختصة بالمعاني أبدا وهي المعاني الممثلة للحقائق الإلهية في مقابل المشاهدة التي تتصور على انهاروية واضحة وتجريبية[1].

ويصف القشيري ظروف للكاشفة« ربما ترتدوا بالمكاشفة ما بقرب مما يراه الرائي بين اليقظة و النوم[2]»

ويضيف ابن خلدون إلى ما تقدم« وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لأهل المجاهدة قيد ركون من حقائق الوجود مالا يدرك سواهم وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها[3] »

و المكاشفة تطلق بإزاء تحقيق الإبانة بالقهر وتطلق بإزاء تحقيق زيادة الحال وتطلق بإزاء تحقيق الإشارة[4]

و النفس في المكاشفة الإلهية تدرك المعاني الممثلة للحقائق الإلهية لا ماهيتها الموضوعية كما في المشاهدة، ومن هنا كانت المكاشفة أكمل من المشاهدة، حيث يكون موضوعها هو الله و الأمور الإلهية التي هي بطبيعتها غير قابلة للإدراك موضوعيا ومن حيث هي الماهية

---

[1]ناجي حسين جودت المعرفة الصوفية (دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة)دار الجيل ط1 1996 بيروت ص 160-161.
القشيري الرسالة في علم التصوف (مرجع سابق)ص 205
[2] ص 502.
[3]إبن خلدون المقدمة(مرجع سابق) ص 579.
[4]رسائل إبن عربي (مرجع سابق) ص415.

فالمكاشفة إدراك معنوي وهي مختصة بالمعاني قال صاحب المنازلة في باب المكاشفة قال تعالى:« فأوحى إلى عبده ما أوحى[1] »

وجه احتجاجه بإشارة الآية أن الله سبحانه كشف لعبده صلى الله عليه وسلم ما لم يكشفه لغيره وأطلعه على ما لم يطلع عليه غيره، فحصل لقبه الكريم من انكشاف الحقائق التي لم تخطر ببال غيره ما خصه الله به و المكاشفة مهاداة السر بين متباطنين يريد أن المكاشفة اطلاع أحد المتحابين المتصافين صاحبه على باطن أمره وسره.

قوله(مهاداة السر) أي تردد السر على وجه الإبطان و المودة، وقوله:« بين متباطنين، يعني باطن المكاشفة و المكاشف، فيحمل سر كل منهما إلى الآخر فإذا بلغ العبد في مقام المعرفة إلى حد كأنه يطالع ما اتصف به الرب سبحانه من صفات الكمال، ونعوت الجلال وأحست روحه بالقرب الخاص الذي ليس هو كقرب المحسوس من المحسوس، حتى يشاهد رفع الحجاب بين روحه وقلبه وبين ربه وإذا رفع الله سبحانه منه الحجاب بحوله وقوته، أفضى القلب و الروح حينئذ إلى الرب فصار بعده كأنه يراه، فإذا تحقق بذلك، ارتفع عنه حجاب النفس، وانقشع عنه ضبابها ودخانها وكشطت عنه سحبها وغيومها[2]

ولبيان الفرق بين المكاشفة و المشاهدة يقول إبن عربي: ومثال ذالك إذا شاهدت متحركا فإنه يطلب بالكشف محركه، لأنه يعلم أن له محركا كشفا ولهذا يتعلم العلم بمعلومين، ويتعلم البصر و الذي هو المشاهدة بمعلوم واحد فيدرك بالكشف مالا يدرك بالشهود ويفصل بالكشف ماهو مجمل في الشهود[3] ولو أن الله يدرك هكذا عيانا حقيقيا بحسب ماهيته الموضوعية فكانت مشاهدة الله أتم من المكاشفة ولكن لنا كنا الله و الأمور الإلهية لاتسمح طبيعتها أن تدرك هكذا كانت المكاشفة أتم "لأنها ترفع النفس إلى المعرفة الممكنة الوحيدة لإدراك الله في حياتنا الدنيا

[1]سورة النجم الآية 10.
[2]إبن القيم مدارج السالكين(مرجع سابق) 174-175.
[3]الفتوحات المكية ج2 ص653.

هذه، أي خلال حجب المعاني التي تمثله"[1] مما سبق فالمكاشفة تعني كشوف القلب في الدنيا كقوله صلى الله عليه وسلم:"أعبد الله كأنك تراه" [2]

وفي المكاشفة تتجلى صفات الذات على العارف فلا يخاف غير الله ولا يرجو سواه، ودرجات المكاشفة خمس درجات فالكشف يكون:

1-عقلي: وبه تتكشف معاني المعقولات وتظهر أسرار الممكنات و يسمى كشفا نظريا.

2-قلبي: وفيه تتكشف أنوتر مختلفة خاصة بالمشاهدة.

3-سري:ويكشف على أسرار المخلوقات وحكمة خلق الموجودات ويسمع إلهاميا.

4-روحي:ويكشف عرض الجنات و الجحيم و المعارج ورؤية الملائكة و إذا بالكلية تظهر العوالم غير المتناهية ويرتفع حجاب الزمان و المكان ويحصل الإطلاع على أخبار الماضي وأحوال المستقبل.

5-خفي:وهو أن ينكشف الله تعالى بالصفات إما بالجلال أو الجمال على حسب المقامات و الحلات.

<u>التجلي:</u> هو عبارة عن ظهور نوراني للذات الإلهية و صفاتها، ومعنى التجلي صفات الذات وهي موضع النور، هو أن تتجلى له قدرته عليه فلا يخاف وكفايته له فلا يرجو سواه، وكذلك جميع الصفات، وابن عربي يرى الله بؤرة نور تجلياتها هي المخلوقات، فكل موجود بوصفه صادرا عن الله، منير بدرجات متفاوتة، و النفس الإنسانية هي الأخرى نور وإن كانت قد خف ضوءها باتحادها بالبدن وأظلمت بالذنوب ولكن بطل فيها مع ذلك شيء من النور.

وقد بحث ابن عربي في المظاهر النفسية و الجسمية المصاحبة لظاهرة التجلي حيث يرى أن التجلي الإلهي يمكن يمكن أن يتم بطريقتين، عن طريق الروح أو مباشرة من الله.

---

[1]نفس المصدر ج2 ص 605.
[2]نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي (مرجع سابق) ص 308.

التجلي عن طريق الروح: في حالة التجلي عن طريق الروح فإن النور الإلهي حين يصل إلى النفس من خلال الروح الحيواني فإنه لا يستطيع أن يتحمل الإشعاع الساطع الحي للموجود الأزلي و الأبدي لأن الروح الحيواني مخلوق فان ولذلك يبهره النور الإلهي ويتموج على ساحل القلب فينشأ الوجد الذي يسبقه القلق الروحي.

التجلي عن طريق الله مباشرة:

حين ينير الله النفس مباشرة وعند ذلك فإن المظاهر الجسمية تتلاشى ويتقدم الوجه تصحبه طمأنينة روحية وسكون[1] وهكذا فإن النفس عندما تتلقى تجليات النور الإلهي فإنها تظل ساكنة غافلة عن كلّ ما يجري حولها وفي داخلها، مستغرقة في الحفرة الإلهية، فالتجلي نعمة إلهية.

المشاهدة: إذا كان التجلي «ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب[2]»و المكاشفة تطلق« بإزاء تحقيق الأمانة بالفهم » فإن المشاهدة تطلق على« رؤية الأشياء بدلائل التوحيد[3] »

ولمّا كان الله لا يرى بالبصر، لأنه ليس بمحسوس، وإنما يرى بالمشاهدة في قلب العبد، أي مشاهدته روحيا لا حسيا. هذا ما ذكر أبو العلا عفيفي« فإذا تكلم الوفية عن رؤية الله في القلب فإنما يقصدون بها مشاهدته بنور يقين القلب، وليس نور يقين القلب إشعاعا من النور

الإلهي الذي وصفه الله في قلب العبد وبواسطة هذا الشعاع يرى العبد ربه ذوقا[4] » ويحلل ابن عربي درجات المشاهدة تحليلا دقيقا وعميقا يلخصه لنا بلاثيفوس حيث يبين أنه تظهر تدريجيا مثل البرق و اللوامع التي تتخللها فترات وبعد ذلك تظهر بصورة الكواكب، ثم تظهر أنوارها مجرة من الخيال، بعضها أزرق و بعضها أخضر، وبعد ذلك يتولد نور كشعاع الشمس

---

[1] مرجع سابق ص309.

[2] ابن عربي رموز الصوفية.ت.ح.موفق فوزي الجبر ط1 دمشق دار الحكمة 2000 .ص51.

[3] نفس المرجع السابق نفس الصفحة.

[4] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام.ط1 القاهرة دار المعارف 1963ص 286.

مشاهدته تولد فوق الشهود، وأخيرا يتولد نور ميتافيزقي يغير كيفيته ولا مثيله فلا تماثله الأنوار المخلوقة[1]

وعليه تظهر المشاهدة في قلب الصوفي خاصة ثم تقوى تدريجيا وهناك يدرك الصوفي الصفات الإلهية و آثارها، ويغيب بهذه المشاهدة عن نفسه وعن العالم وهو المعبر يا لفناء، وهو مقام المعرفة[2]

و المشاهدة كسائر الأحوال الصوفية، لا يمكن إدراك حقيقتها، لأنها وقف على من يعانيها و يجربها.

طبيعة المعرفة الكشفية:

ينسب الصوفية صفة الوحدة لله، أي أنه لا إله سواه، وهي وحدة في الجوهر و في التركيب، و الله هو الحقيقة العظمى التي لا تتغير، على الرغم مما يظن من تغير في الصفات المنسوبة إليه لأنه ليس مكونا من أجزاء، ولا يمكن تعريفه و الإحاطة به، وصفات الله غير ذاته إنها مظاهر ذاته، وهي انبثاق من الوحدة المقدسة أو انعكاس لها وبواسطتها اتخذت ظواهر الكون.

هذه المعالم التي يتفق عليها كل الصوفية تقريبا، ثم تتشعب اتجاهاتهم، علما أن أكثرهم يرى أن الله جمال وكمال، ويراه بعضهم إرادة، ويراه آخرون نورا، وتبرز جماعة منهم فيه صفة العلم فيرونه علما كما هو حال ابن عربي.

ويمضي المتصوف في هذا الطريق صاعدا إلى المحبوب، فيعبر إلى الله خلال رحلته درجات متعددة، متخلقا بأحسن الصفات والهدف الجدير بهذا الحب هو الله بوصفه الجمال المقدس[3].

[1]اسين بلاثينوس، ابن عربي حياته ومذهبه ترجمة عبد الرحمان بدوي ط الكويت دار القلم 1979 ص 218.
[2]عبد الوهاب فرحات نظرية الإنسان الكامل عند محي الدين ابن عربي دكتوراه دولة في العقيدة 2003 2004 ص 359.
[3]أحمد شلبي الفكر الإسلامي منابعه وآثاره الأنجلو المصرية د.ط القاهرة 1962.ص 135-136.

وأمّا الكلام في الكشف وإعطاء حقائق العلويات، وترتيب صدور الكائنات فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه لما هو وجداني عندهم، فاقد الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم فيه، و اللغات لا تعطي له دلالة على مرادهم منه، ...ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه المرافق لظاهر الشريعة فأكرم بها من سعادة، وأمّا الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات. ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم، أنهم أهل غيبة عن الحس، و الواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب.... فلا ينطقون بشيء ممّا يدركون بل حظروا الخوض في ذلك، ومنعوا من يكشف له الحجاب من أصحابهم من الخوض فيه، و الوقوف عنده، بل يلتزمون طريقتهم كما كانوا في عالم الحس قبل الكشف من الاتباع و الاقتداء ويأمرون أصحابهم بالتزامها وهكذا ينبغي أن يكون حال المريد[1]

فالنظرة الصوفية تبدأ عندما يحس المتصوف بأن أمرا كان ملغزا قد انزاح عنه الحجاب، فانكشفت له فجأة حقيقة كانت خبيئة وراء ذلك الحجاب، فيراها هو رؤية مباشرة لا سبيل فيها إلى الشك. حتى وإن خفيت عن سائر العالمين.

إنها رؤية اليقين وهي رؤية البصيرة لا بالبصر، إذ لو كانت رؤية بصرية لشهدها كل ذي عينين، وقد ينعم الصوفي برؤيته تلك وبصمته، قاصرا خبرته الروحية تلك على نفسه، ولكنه قد يتأمل فيما بعد ما قد تمرس به من تلك الخبرات الروحية أو الحالات التي انكشفت له فيها الحجاب عمّا وراءه، ثمّ يحاول أن يجري تلك الحالات في لفظ ينقل إلى الآخرين عن طريق الإيحاء شيئا قريبا مما مر به فالتحليل عند الصوفي يفسر علينا حقيقة الشيء، لأن حقيقته هي في جملته مجتمعة في مركب واحد لا في أجزائه وهي فرادى، و الخلاصة هي أنه بينما العلم يقف دائما عند حدود ما يظهر لنا من الكون بزعم المتصوفة أن العالم الحق هو ما يكمن وراء الظواهر، فهم بذلك يعيشون في عالم غير العالم الذي نعيش فيه، ومن ثم يبطل، بينما تبادل المعرفة على النحو الذي نألفه في العلوم و في الحياة العملية على حد سواء، وإنّ هذا العالم

---

[1]عبد الرحمان إبن خلدون المقدمة(مرجع سابق) ص 474.-475.

المستور عنا و المكشوف للصوفي يبهره بهرا قد يشع فيه رجفة الخوف، وكثيرا ما يراه الصوفي وكأنه يرى نورا ساطعا يستعصي على الرؤية الكاملة، ويخيل إليه أن الحقيقة الباهرة تلك تزوغ منه وتختفي كلما ظن انه أوشك على شهود كامل، فلا عجب أن نجد المتصوفة على عقيدة راسخة بأن ما يعرفونه هم على الحق يمثل تلك الرؤية المباشرة المستغرقة فيما تراه، لا يجوز أن تقاس إليها أي معرفة أخرى.[1]

خصائص المعرفة الصوفية عند ابن عربي:

1.إنها معرفة دوقية لا تخضع للعقل وبرهنيه، وهدا الكشف أو المشاهدة أو التجلي.بر هي أوآخي.فهو سريع الزوال، وهي أشبه شيء بالومضة السريعة المفاجئة. وقد اتضحت هده الصفة في حديث ابن عربي عن هده المعرفة، وفي ما أطلقه عليا من تسميات،إذ يسمى العلم بالعلم النظرة. أو علم الضربة.[2]

2.إنها تورث صاحبه اليقين و الطمأنينة. و صاحبها لا يحتاج إلى تحليل عن صدقها لأنها ناجمة عن شهود، وما يأتي من هدا الطريق لا يدخل الريب ولا الشكوك.

3.إنها معرفة لا تنال بالكسب، ولا يحثها الإنسان بإرادته.

4.إنها معرفة ينكشف فيها المركوز داخل فطرة الإنسان، ودلك بعد انسلاخ العارف عن العالم وعد ذاته بل عن آنيته .

5.إنها معرفة لا يمكن للإنسان أن يعبر عنها، لأنها أصول مجانية وما كان كذلك يصعب نقل مضمونه إلى الغير إلا بطريق الإشارة وهاهو ابن عربي يصفها قائلا بأنها « لا تنقال ولا تنحكي ولا يعرفها إلا ابن عربي، وليس يمكن أن يبلغها من ذاتها إلا من يدقها [3]

ولبيان الفرق بين المكاشفة و المشاهدة يقول إبن عربي: ومنال ذالك إذا شاهدت متحركا فإنه يطلب بالكشف محركه، لأنه يعلم أن له محركا كشفا ولهذا يتعلم العلم بمعلومين، ويتعلم

---

[1] زكي نجيب محمود المعقول والامعقول في تراثنا الفكري.ط3.دار الشروق بيروت 1981.ص 377 ومابعدها.

[2] ابن عربي الفتوحات المكية.ج2(مرجع سابق).ص 608.

[3] ابن عربي الفتوحات المكية.ج3(مرجع سابق).ص 260.

البصر و الذي هو المشاهدة بمعلوم واحد فيدرك بالكشف مالا يدرك بالشهود ويفصل بالكشف ماهو مجمل في الشهود[1] ولو أن الله يدرك هكذا عيانا حقيقيا بحسب ماهيته الموضوعية فكانت مشاهدة الله أتم من المكاشفة ولكن لنا كنا الله و الأمور الإلهية لاتسمح طبيعتها أن تدرك هكذا كانت المكاشفة أتم "لأنها ترفع النفس إلى المعرفة الممكنة الوحيدة لإدراك الله في حياتنا الدنيا هذه، أي خلال حجب المعاني التي تمثله"[2] مما سبق فالمكاشفة تعني كشوف القلب في الدنيا كقوله صلى الله عليه وسلم:"أعبد الله كأنك تراه" [3]وفي المكاشفة تتجلى صفات الذات على العارف فلا يخاف غير الله ولا يرجو سواه، ودرجات المكاشفة خمس درجات فالكشف يكون:

1-عقلي: وبه تتكشف معاني المعقولات وتظهر أسرار الممكنات و يسمى كشفا نظريا.

2-قلبي: وفيه تتكشف أنوتر مختلفة خاصة بالمشاهدة.

3-سري:ويكشف على أسرار المخلوقات وحكمة خلق الموجودات ويسمع إلهاميا.

4-روحي: ويكشف عرض الجنات و الجحيم والمعارج ورؤية الملائكة وإذا بالكلية تظهر العوالم غير المتناهية ويرتفع حجاب الزمان والمكان ويحصل الإطلاع على أخبار الماضي وأحوال المستقبل.5-خفي: وهو أن ينكشف الله تعالى بالصفات إما بالجلال أو الجمال على حسب المقامات والحالات.

[1]الفتوحات المكية ج2 ص653.
[2]نفس المصدر ج2 ص 605.
[3]نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي (مرجع سابق)ص 308.

الفصل الثالث

المنهج المعرفي في الطريق الصوفي للوصول إلى الحقيقة

المبحث الأول

الأدوات ا لذاتية في الطريقة الصوفية

توطئة

إن الوصول إلى المعرفة الحقة لابد له من التجربة الروحية وهذه التجربة الحية لها مجال إدراك المعرفة كأي نوع آخر من إدراك المعرفة.

بل هي عند ابن عربي النشاط الأرقى للإنسان ومن خلالها يكاشف الحقائق وعن طريقها يجتاز السالك محيط دائرة الوجود إلى مركزها في حالات الفناء الصوفي، وفيها وبها يتم الاتحاد بين العبادة والمعرفة وهو ما أشار إليه القرآن: (واتقوا الله ويعلمكم الله).[158]

فبالعمل والتقوى تنشأ علاقة الحب الإلهي بين العبد والرب، كما ورد في قوله: (إن الله يحب المتقين)،[159] وهي سبب الوصول إلى أرقى المقامات. والحقيقة أن التجربة الروحية عند الصوفية هي السلم الذي يعبر الصوفي من خلاله إلى معاني السامية والمقامات العلية، لكن حتى تأتي التجربة أكلها لابد من شروط ومقتضيات بدونها يفقد الصوفي امتيازاته كمسافر في الطريق الإلهي.

والطريق الصوفي عند الشيخ الأكبر يعني به الطريق إلى الله وهذا ما عبر عنه بقوله: "واعلم أن هذا الطريق أعني الطريق إلى الله الذي هو الصراط المستقيم هو أجمل الطرق وأسماها، لأن الطرق تتشرف وتتضح بحسب غاياتها، ولما كان هذا الطريق غايته إلى الحق سبحانه والحق أشرف الموجودات وأعز المعلومات، لا إله إلا هو، كان الطريق إليه أشرف الطرق وأفضلها... والسالك عليه أسعد السالكين وأنجاهم، فينبغي للعاقل ألا يسلك

158. سورة البقرة، الآية 282.

159. سورة التوبة، الآية 04.

الطرق سواه لارتباطه بسعادته الأبدية".[160] وابن عربي يسمي هذا الطريق أحيانا بأنه 'المعراج الروحاني'.[161]

وأحيانا أخرى بحبل الله، وهو 'الطريق الذي يعرج بك إليه'.[162] ويبين شيخنا أن هذا الطريق عمل لا كسل فيه، وشدة لا راحة فيها، وذلك لأنه سفر والسفر قطعة من العذاب. وفي هذا المعنى يقول: "وهو طريق الشدة ليس للرخاء فيه مدخل، لأن الرخص إنما هي للعامة لأنهم قنعوا بكونهم ينطبق عليهم اسم الإيمان خاصة، مؤدين لما فرض الله عليهم دون زيادة، ومن طلب الأنفس والزيادة على مرتبة العوام فلابد أن يذوق الشدائد في نيل ذلك فإنه من أراد أن يرى الدر في نحره فلابد أن يقاسي ظلمة بحره".[163]

كما يؤيد ابن عربي شيخه أبي مدين حينما ينقل قوله: "ما المريد والرخص، قال الله تعالى: (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)[164] فأين أنت؟ بعد الجهاد تتضح السبل، وعند ذلك يكون السلوك عليها هو السفر والسفر قطعة من العذاب، فإنه متنقل من عذاب إلى عذاب، فلا راحة.[165] والطريق ذوق وتجربة، ومجاهدة وتخلق وتحقق، وهذا ما عبر عنه ابن عربي بقوله: "والمريد سلك الطريق بالمجاهدة الشاقة والمكايد والتنغيص يحمل السالك نفسه على القيام بحدوده، ويصبر على البلاء رجاء الحصول على النعماء".[166]

والمريد في كل مجاهداته وعباداته لابد وأن ينشأ عن كل مجاهدة حالة وهي نتيجة لتلك المجاهدة، وتلك الحال إما أن تكون نوع عبادة فترسخ، وإما ألا تكون عبادة، وإنما تكون

---

160. ابن عربي، الأمر المحكم المربوط، فيما يلزم أهل طريق الله من شروط ضمن كتاب التحفة البهية والطرق الشهية ط1 بيروت دار الا فاق الجديدة 1981م ص223.

161. ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تح محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة 1968 ص16.

162. الفتوحات المكية، ج4، ص85.

163. ابن عربي، الأمر المحكم المربوط،(مرجع سابق)، ص226.

164. سورة العنكبوت، الآية 69.

165. ابن عربي، الأمر المحكم المربوط، (مرجع سابق)، ص226.

166. ابن عربي، مواقع النجوم، ومطالع اهتة الاسرار والعلوم ط القاهرة مكتبة محمد علي صبيح واولاده 1965 ص190.

صفد خاصة للنفس من فرح أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك من المقامات ولا يزال المريد يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة فلابد للمريد من الترقي في هذه الأطوار، وأصلها كلها الطاعة والإخلاص ويتقدمها الإيمان وينشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات، ثم ينشأ عنها أخرى وأخرى إلى مقام التوحيد والعرفان. فلهذا يحتاج المريد إلى محاسبة نفسه في سائر أعماله وينظر إلى خفاياها.[167]

وأول ما يتعين تأكيده منذ البداية أن المعرفة التي ينشدها ابن عربي هي المعرفة التي تتعلق بالألوهية دون غيرها من المعارف، لا من جهة إثبات وجودها، ولكن من ناحية شهود صفاتها، وتلك هي المعرفة الحق أو الموضوع الذي ينبغي أن يتجه إليه الصوفي بكنه همته. ومن البديهي أن يتساءل المرء عن أدوات هذه المعرف ومنهجها وغايتها. فما هي الأدوات الذاتية في الطريقة الصوفية؟ وكيف يمكن أن يكون البناء الموضوعي للطريقة الصوفية؟

167. ابن خلدون المقدمة (مرجع سابق)ص577 و 578

المبحث الأول: الأدوات الذاتية في الطريقة الصوفية:

القلب:

إذا كانت الطريقة نهج في التربية، فإن لها أدوات ذاتية تؤسس لا أولها القلب، وتعظيم الصوفية لشأن القلب ورده لتعظيم الكتابة والسنة له بدليل أنه محل الإيمان بالدرجة الأولى ، والإيمان درجة بين الإسلام والإحسان ، قال تعالى: " قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم " [168] وهو أداة الإبصار لقوله تعالى: " فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ". [169]

ووسيلة التدبير الحق لقوله تعالى: " أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها " [170] وفي الحديث الصحيح " ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب " رواه الترمذي.

وإذا كانت الصوفية بصفة عامة يجعلون القلب وسيلة للمعرفة فإن ابن عربي لم يخالفهم في ذلك، لأنه يستبعد المعرفة العقلية المبنية على الاستدلال والبرهان، والسبب في ذلك أن العقل لا يستطيع معرفة الله بصفاته وأسمائه ، هذا ما وضحه في قوله: " وأما القوة العقلية ، فلا يصح أن يدركه تعالى العقل بها، فإن العقل لا يقبل إلا ما علمه لديهم أو ما أعطاه الفكر، وقد بطل إدراك الفكر له – تعالى – فقد بطل إدراك العقل له عن طريق الفكر. [171]

168- سورة الحجرات الآية 14

169- سورة الحج الآية 46.

170- سورة محمد الآية 24.

171- ابن العربي الفتوحات الملكية-ج 2 ، ص 100.

ويضيف ابن عربي أن العقل ما عنده شيء من حيث نفسه وإنما حده أن يعقل ويضبط ما حصل عنده من طريق الحواس أو الفكر والخيال، وهذا ما عبر عنه صراحة فقال: " فما أفقر العقل حيث لا يعرف شيئا إلا بواسطة هذه القوى وفيها من العلل ما فيها ". [172]

ومضى هذا أن طريق المعرفة الإلهية عن طريق القلب أو مما يشرف داخل النفس ذاتها وذلك أن النفس ركزت فيها معرفة الله من قبل اتصالها بالجسد وهو ما أشارت إليه الآية الكريمة: " وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم، ألست بربكم قالوا لبلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ". [173]

فالمعرفة إذا صدها القلب وهي كامنة فيه هذا القلب الذي هو أشرف ..... هذا الإنسان، وهو الحاوي لصور العالم ومعانيه.

والقلوب أربع، قلب أجرد فيه مثل السراج يزهر، وقلب أغلق مربوط عليه غلاف، وقلب منكوس، وقلب مصفح، فأما القلب الأجرد فقلب المؤمن، وأما القلب المنكوس فقلب المنافق عرف ثم أنكر، وأما القلب المصفح قلب فيه الإيمان..... فمثل الإيمان كمثل البقلة يمدها الماء الطيب ومثل النفاق فيه كقرحة يمدها القبيح والذميم، فأي الذين غلبت على الأخرى غلبت عليه" رواه أحمد.

والجدير بالذكر أن القلب يعبر عنه في بعض الأحيان بالنفس والروح والعقل ، وقد تحدث ابن العري عن القلب وتطهيره من الأدران والشوائب وإشادته بالمعارف الإلهية التي تتجلى في قلب العارف النظيف وتفضيله لها في العلوم والمعارف الأخرى التي نستحصل على طريق الفكر والنظر والعقل والقلب النقي تشع عليه أنوار الغيب والمعارف الإلهية بمقدار خلوصه"[174] ثم إن هذه القلوب إذا ما تلوثت بالعالم المحسوس والتفكير في

172- المرجع نفسه ج 4، ص 319.

173- سورة الأعراف الآية 172.

174- محي الدين ابن عربي الشخصية البارزة في العرفان الا سلا مي (مرجع سابق)ص 239.

شؤونه حجبت عن رؤية التوحيد ودفائق التفريد، ومن ثم كان على الإنسان إذا أراد معرفة ربه من حيث المشاهدة أن يخلي قلبه عن الفكر".[175]

ولهذا التطهير يستطيع القلب أن يعود إلى حالته الأصلية التي كان عليها فيغلوا من أي حكم من أحكام الانحرافات العنصرية لهذا اختصه ابن العربي بأعلى رجات الكمال كالولاية والنبوة والرسالة".[176]

تطبق كل هذا إلى الإشارة التي أشارها الحق على لسان نبيه " لم تسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن ". [177]

وإذا كان الصوفية يرون بأن الحق يتجلى بكل عبد بحسب استعداد ذلك القلب فإن ابن العربي خالفهم وذهب كما يقول أبو العلا العفيفي " إلى أن قلب العارف يتلون في كل لحظة بلون الصورة التي يتجلى الحق فيها ..... لصورة أو الاعتقاد ". [178]

هكذا يكون القلب مركزا للعلم والمعرفة معا بل هو وحده القادر على أن يسع الحقيقة الإلهية إذا ما من شيء في الوجود إلا ويعرف ربه دون وجه إلا القلب فإنه يعرفه من كل الوجوه، لأن المناسبة بينها تامة، فليس بدعا أن يدرك الإنسان هذا الكون ويتجلى أسراره وهذا نموذج مسطر له والشبيه يدرك الشبيه، ومن هنا صح أن الإنسان آية على بارئه ومصوره"[179] بقوله تعالى: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق).[180]

175- ابن العربي رسالة إلى الفخر الرازي، ضمن رسائل ابن العربي تقديم محمود محمود الغراب ط1 بيروت دار صادر 1997 ج 1، ص 2.

176- عبد الوهاب فرحات ، نظرية الإنسان عند محي الدين بن عربي، رسالة دكتوراه ،(مرجع سابق) ص 350.

177- ابن تيمية، أحاديث القصاص، ترجمة محمد الصباغ ط 1 بيروت، المكتب الإسلامي 1392 هـ.

178- ابن عربي فصوص الحكم، أبو العلا عفيفي، ج 2،(مرجع سابق) ص 146.

179- عبد الوهاب فرحات نظرية الإنسان عند ابن العربي ،(مرجع سابق،) ص 351.

180- سورة فصلت الآية 53.

إذا كان القلب هو الأداة الذاتية للمعرفة فإنه يتشكل بدوره من خمس محطات أساسية هي: القلب الروح، السر، الخفي والأخفى".[181]

أما الغزالي فقد اختصر هذه الأدوات في ثلاث وهي القلب، والصدر، والسر، فإن تولى الله القلب فاضت عليه رحمة وأشرق النور في القلب وانشرح الصدر وانكشف السر وهو الذي حصل المعرفة بنور قذفه الله في الصدر، ويرى الغزالي أن المعرفة نتاج المعرفة وإنما القلوب خلت لخمسة أسباب: [182]

1- نقصان ذاتي كقلب الصبي التي لا تتجلى فيه المعلومات بالقدر الكافي.

2- ظلمات المعاصي والشهوات التي تتراكم على القلب فتمنعه الصفاء والجلاء.

3- العدول بالقلب عن جهة الحق كما هو حال الملل ..... الفاسدة.

4- الحجاب الناتج عن سوء الظن والتقليد الفاسد كما هو شأن بعض المتكلمين المستعصبيين.

5- الجهل بالمهمة التي يقع العثور منها على معرفة الحق.

ولعلاج هذه الأدواء القلبية تقترح الغزالي ما يلي:[183]

1) التذكر وهو وإحضار المعرفة في القلب
2) التفكر وهو طلب المعرفة المقصورة
3) حصول المعرفة واستنارة القلب جها
4) تغير حال القلب بحصول نور المعرفة
5) خدمة الجوارح للقلب بحسب ما يتجدد له من حال

181-محمد بن بريكة مشكلتا المصطلح والمنهج في التصوف الإسلامي (مرجع سابق) ص 299.

182- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين،(مرجع سابق) ج 4، ص 15.

183. الغزالي – إحياء علوم الدين ج 4 ص 452-453.

أما تفجر المعرفة القلبية، والقلب خال منها فجواب الغزالي إشارة إلـى ذاتيـة هـذه الحقيقة إذ يرى أنه من عجائب أسرار القلب التي لا يسمح بذكرها في علم المعاملة[184] لهـا أي في التصوف وهو يعتقد أن الحاصل في القلب موافق للحاصل في الخيال وهـو عـالم حقيقتي غير عالم التخيل عند العقليين وعلماء النفس.

ومنه فإن ثمرة هذا المنهج القلبي أن يصبر باض الإنسان مملوء بالله عز وجل فينتقـل كما يقول ابن القيم "من أحكام العلم إلى أحكام العيان".[185]

ومن هنا يتضح أن مدارك القلب العرفانية غير متناهية وقد عُدَّ هذا اللاتنـاهي مـن كرامات القلب يكون بالانتقال من العلم الخفي إلى علم السر إلى العلم الأخفى إلى أعلم مـا فوق الأخفى إلى أخفى الأخفى الذي إستأثر الله"[186] كما أن نور القلب الذي هو نور المعرفة لا يذهب ذهابا كليا ولكن يذهب منه ما تخلق بالخلق ويبقى منه ما تعلق بالحق على حسـب رأي ابن عربي[187] ومعظم العارفين الصوفية.

ويلي القلب أداة ثانية ذاتية لدى الطريقة الصوفية وهي الشيخ.

الشيخ:

فأما الشيخ فهو ركيزة أساسية في المنهج الصوفي، وهو ضرورة بإجمـاع المـربيين الصوفية، وقد كان أوائل الصوفية يعتمدون على التجربة الحياتية أكثر من اعتمادهم علـى الروحانية الفكرية، وكان شيوخهم يرشدون المريدين إلى طريق الحـق بـدلا مـن إلقـاء المواعض وتلقين التعالم الدينية.

184. المرجع نفسه ج 4 ص 23

185. ابن القيم مدارج السالكين(مرجع سابق) ج 3 ص 229.

186. ابن عربي – مواقع النجوم مرجع سابق) ص 134.

187. ابن عربي – عنقاد مغرب(مرجع سابق) ص 59.

والشيخ إذا هو الذي يدل المريد على طريق الوصول إلى قرب الخالص وهو الذليل والعار بمسالك الطريق، وهو المرشد الروحي إلى طريق الحق يتولى تربية المريد وإرشاده في طريق وصول إلى الله، فلا يد لكل مريد من شيخ واجب الشيخ أن يتعرف على أحوال مريديه ويتفقدهم ويتابع ظروفهم ومن ناحية أخرى ينبغي عليه ألا يتفاخر بالمشيخة أو لقب الشيخ،فقد لا يكون شيخا ولا سيدا عند الله تعالى فيقع الفاعل في الكذب، وعليه أن يكون على معرفة بالعلوم الشرعية والإرشادات والمعاني الصوفية بحيث يجمع بين الشريعة والحقيقة والصوفية بدون أنه من لا شيخ له فالشيطان شيخه لقول تعالى" ومن يظل فلن تجد له وليا مرشدا"[188] إذا لابد للسالك من شيخ يؤذيه ويرشده إلا سبيل الله تعالى[189] لدى كان

الارتباط الروحي بالشيخ من أهم الشروط الأساسية للطريق الصوفية، وقد أطال الشعراني في الأنوار القدسية في القواعد الصوفية في مسألة المشيخة،لعظيم موقعها من المنهج التربوي، فهو بدى أن على المريد أن يعتقد أن شيخه أعلم بأحواله منه لأنه حقيقة روحه ولأن معرفة المريد بنفسه على قدر معرفته بشيخه[190] وعلى المريد أن لا يفارق شيخه حتى يعاين الطريق ذوقا لا علما وعليه دوام ربط قلبه من الشيخ واعتقاد أنه المظهر الذي عينه الله له ولا يحصل له مدد وفيض إلا بواسطته وأن لا يقيس حال شيخه على حاله فيحرم فوائده.[191]

وأن يرى أن قلب شيخه هو مظهر سر الربوبية، كما أنه لا يتصدر للدرس من غير إذن شيخه ويجب على المريد أن يعرض على شيخه كل شيء يرقى غليه من الأذواق ليعمله الأدب فيها وعلى العموم فإن المريد مطالب بأن يكون بين يدي شيخه كالميت بين

188. سورة الكهف الأية 27.
189. سليمان سليم علم الدين التصوف الاسلامي (مرجع سابق) ص 108.
190. الشعراني الأنوار القد سية (مرجع سابق) ج 2 ص 17.
191. الشعراني (المرجع السابق) ص 20.

يدي غاسله وأن يؤثره على نفسه فإنه إن فعل ذلك "كشف الله له عن حضرة قدسه[192]. لهذا فإن المريد مطالب باحترام الشيخ طاهرا وباطنا، وفي هذا المجال ينبه القشيري إلى أن من قواعد التصوف عدم اعتقاد العصمة في الشيوخ ولكن إحسان الظن بهم[193] لمعرفة "مقام احترام الشيوخ"[194]

وإلى هذه الحقيقة أشار الغزالي بقوله:" ثم إني لما فرغت من هذه العلوم، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية،وعلمت أن طريقتهم إنما يتم بعلم وعمل،وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس التنزه على أخلاقهم المذمومة وصفائها الخبيثة حتى يتواصل بها إلى تخليه القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله"[195] ويبين الغزالي أن التصوف ليس عملا علميا ولا بحثا نظريا. بل أن ما كتبه كبار مشايخ هذا المعنى يقول:" فظهر لي أن أخفى خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق، والحال، وتبدل الصفات"[196] وغن كان الطريق الصوفي على هذا الأمر، فهو يحتاج إلى النموذج" أو "القدوة الحسنة" ولذلك جعله السادة الصوفية أصلا رئيسا في الممارسة التحقيقية عند هم.

ويكاد بجمع الصوفية كلهم على ضرورة المربي لطالب سلوك طريق الإدارة وفي هذا يقول أبو حسن الشاذلي " لا يتم للعالم سلوك طريق القوم إلا بصحية أخ صالح، أو شيخ ناصح"[197]

ويقول أيضا " كل من لا يكون له في هذه الطريقة نسخ لا يفرح به"

---

192. الشعراني ، (المرجع نفسه) ج 2 ص 16
193. القشيري، الرسالةفي علم التصوف (مرجع سابق)، ص184.
194. ابن عربي، الفتوحات، ج2، ص364.
195. الغزالي، المنقذ من الضلال، تح د. عبد الحليم محمود، ط2، بيروت، دار الكتاب اللبناني، بالاشتراك مع مكتبة المدرسة، 1987، ص122.
196. الغزالي، (المرجع السابق)، ص123.
197. ابن عطاء الله السكندري، لطائف المننفي مناقب الشيخ ا بي العباس وشيخه ا بي الحسن ،ط القاهرة مكتبة القاهرة 1979 ص105.

وما ذلك إلا لأن رتبة المشيخة من أعلى الرتب في طريق الصوفية لأنها " مقام الدعوة إلى الله وهو مقام النبوة والوراثة الكاملة، والحاصل فيه يقال له النبي في زمات النبوة ويقال له الشيخ الوارث ،وأستاذ في حق العلماء بالله من غير أن يكونوا أنبياء"[198]

وابن غريب موافق لما سبقه من الصوفية في هذا الجانب فهو يذكر أن أول ما يجب طالبه على الداخل في هذه الطريقة الإلهية المشروعة طلب الأستاذ حتى يجده...."[199]

وتتأكد هذه الأهمية للشيخ في الطريق الصوفي بالنظر إلى حقيقة التجربة الروحية والتي تتمثل في" إخماد القوت البشرية كلها حتى يكون السالك ميت البدن حي الروح، ولا شك أن الوصول بهذه الغاية بعيد المنال في الأكثر إلا بالمعلم المرشد، وهذا شأن الصنائع كلها كما يقول ابن خلدون بحق"[200]

ويؤكد ابن عربي أن السلك محتاج إلى الولي المرشد حتى ولوكان من أهل الكشف، لأنه لا يستطيع بمفرده أن يميز صحيحة من سقتيمه ولا ما هو كشف حقيقي أو حياتي[201]

والحقيقة أن مكانه الشيوخ عند ابن عربي في غاية السمو والرفقة وإذ أنه بنظر إليهم كونهم نموذجاً علما للكمال الإنساني،يرشدون النفر بين ويقودون الأرواح، فكان الصوفية والعارفون فيما بعد ورثة النبي صلى الله عليه وسلم من هذا الجانب، فاهتموا بالتربية والتزكية وإعداد النفوس لوصال بارئها وصقلها لتتلقى فيوضاته وأنوار من خلال منهج أخلاقي ، وسفر روحي ومتابعة جادة لمسلك النبي صلى عليه وسلم، طلبا للشهود واليقين وفي هذا المقام يقول ابن عربي "والشيوخ نواب الحق في العالم كالرسل عليهم السلام في

---

198. ابن عربي الا مر المحكم المربوط (مرجع سابق) ص 224.
199. ابن عربي الفتوحات المكية (مرجع سابق، ج1 ص 277.
200. ابن خلدون شفاء السائل لتهذيب المسائل ،تح الا ب اغناطوس عبده الخليفة اليسوعي ط 1 بيروت المطبعة الكاثوليكية 1959 م ص 61.
201. الفتوحات الملكية . مرجع سابق ج 2 ص 365.

زمانهم،بل هم الورثة الذين ورثو على الشرائع عن الأنبياء"[202] هكذا يجب أن يكون الشيخ لكي يكون أداة ذاتية روحانية في الطريق إلى الله وإن كان الشيخ هو تنافي هذه الأدوات فالذي هو الأداة الثالثة في هذا الطريق من أجل تجليه القلوب للوصول إلى المحبوب.

الذكر:

أما الذكر فهو من أهم الرياضيات العلمية التي تعني للسالك أن يلتزمها، ولقد أجمع الصوفية قاطبة على ضرورية حتى قالوا من أعطى الذكر فقد أعطى منشور الولاية، ومن سلب الذكر فقد عزل.[203]

وابن عربي يتفق معلم على هذا في اعتباره لتجربة الذكر من بيت الخطوات الهامة من طريق الوصول إلى معرفة الله ، مع سائر المشايخ الذين اعتبروا الذكرى على أنه العروة الوثقى في الطريق إلى الحق.

ويعلل ابن خلدون سر اهتمام الصوفية بهذه العبادة فيقول،" والذكر كالغداء لتنمية الروح، ولا يزال في نمو وتزيد إلى أن يصير شهودا بعد أن كان علما، ويكشف حجاب الحسن ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الإدراك".[204]

أما الشعراني فيقول عن الذكر أنه قد عجز الشيوخ فلم يجدو للمريد دواء أسرع من جلاء قلبه من مداومة ذكر الله عز وجل فحكم الذكر كمن يجلي النحاس المصدئ بالحصا،

202. المرجع نفسه ج 2 ص 365.
203. القشيري، الرسالة في علم التصوف (مرجع سابق) ص 101.
204. ابن خلدون المقدمة (مرجع سابق) ص 866–867.

وحكم غير الذاكر من سائر العبادات كمن يجلى النحاس بالصابون"[205] والله سبحانه وتعالى أمر بالإكثار منه في آيات عديدة منها قوله " يأيها الذين آمنو أذكروا الله ذكرا كثرا"[206]

وقوله" وأد كروا الله كثيرا لعلكم تفلحون"[207] ومعلوم أن الكثير ما لا حد له كما أنه سبحانه وتعالى جعل الذكر في كل الأوضاع والهيئات، فقال: (الذين يذكرون الله قياما وعلى جنوبهم).[208]

وقد جعل الصوفية أول مبادئ السالك أن يكثر الذكر يقلبه ولسانه بقوة حتى يسري الذكر في أعضاءه والمروقة وينتقل إلى قلبه فإن تعلق القلب بالله يجعله فارغا عن كل ما سواه.

فالذكر إذن وسيلة الانفصال الذات عن كل موضوع خارجي أو عن التعلق يرعنية ما، وفائدته إزالة طملة القلب الحاصلة بالتحضير في الطاعات وإطلال النور مكانها"[209] ومن ترك ذكره فقد نكث عهد شيخه وانقطعت عند الإمداد"[210] لهذا كان الذكر هو وسيلة الصوفية المفضلة إلى حياتهم الروحية الحقة، حيث يصير الذاكر إلى حالة المشاهدة والمكاشفة التي هي غاية طريق الصوفي.

وإذا وصل المتقرب إلى هذه المرتبة السامية ظفر لا محالة بالإشرافات والفيوضات الربانية وفاضت عليه الرحمة، ومن ثمة أثر الصوفية الذكر على سائر أنواع العبادات وضروب المجاهدات وفي هذا المعنى يقول أبو حامد الغزالي " فما بال الذكر الله سبحانه وتعالى من خفته على اللسان وقلة التعب فيه صار أفضل ، وأنفع من حملة العيادات مع

205. الشعراني الأنوار القدسية (مرجع سابق) ص 20.
206. سورة الأحزاب الآية 41.
207. سورة الجمعة الآية 10.
208. سورة آل عمران الآية 11.
209. محمد بن بريكة مشكلتا المصطلح والمنهج (مرجع سابق) ص 317.
210. الشعراني الأنوار القدسية (مرجع سابق) ج 1ص 104.

كثرة المعشقات فيها، فاعلم أن تحقيق هذا إلا يليق إلا بعلم المكاشفة والقدر الذي يسبح بذكره في علم المعاملة أن المؤثر النافع هو الذكر على الدوام مع حضور القلب ...، وهو المقدم على العبادات بل يشرف به سائر العبادات وهو غاية ثمرة العبادات العملية"[211]

وابن عربي شيخنا الأكبر يوصي أتباعه بالذكر بمكانته الرفيعة ويحثهم على القيام به وفي هذا المعني يقول " عليكم بذكر الله في السروال علن وفي أنفسكم وفي الملاءة، فإن الله يقول"فاذكروني أذكركم"[212] فجعل صواب الذكر من العبد الذكر من الله.[213]

إذا كانت هذه هي أهم الأدوات الذاتية للطريقة الصوفية فإن بهذه الأدوات أركان يستقيم بها السالك ولا يد عليه أن يتخلى بها في طريقة للوصول إلى الحقيقة أهمها المجاهدة

المجاهدة:

هي القضاء على شرور النفس وأفأتها ونزعتها إلى السوء ومحاولتها إقفال الطريق، وانهاك السالك فقد وجب على السالك العمال على مجاهدتها ليخلص من صفائها المدمومة والقضاء على شرورها وفسادها ويرتفع عن مرتبة الأمر بالسوء قال سبحانه وتعالى " وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى"[214] والمجاهدة بالنسبة إلى السالك الذي يريد الوصول إلى الحق فرضا وسنة.

يقول الغزالي :"تقوم المجاهدة على أساس معرفة النفس كوسيلة مؤدية الى معرفة الله فبعد أن يكتشف المرء أن زمانه يقتصر على الانشغال بأمور والدينا، لابد له من التزام

211. الغزالي – إحياء علوم الدين (مرجع سابق) ج 1ص 442.
212. البقرة الآية 152.
213. ابن عربي الوصايا ط2 دمشق دار الايمان 1997 م ص 17.
214. سورة النازعات، الآيات 40-41.

العزلة والتفرد وذكر الله هنا نستطيع أن يمتدي لمثل أعلى في هذه المجاهدة، وبحقيقة الأمر منها أن من عرف نفسه عرف ربه"[215]

يقول سبحانه وتعالى (والدين جاهدوا فينا لتهدينهم سبلنا)[216] ,إنه لمنع المحسن".[217]

فالسالك عليه أن يطرق أبواب الحق بمجاهداته حتى يلجه بمهدي الله تعالى وإعانته على الدخول إلى الحضرة الإلهية. وهناك سبل عدة للمجاهدة منها قطع العادات المتمكنة من النفس حين يكون صاحبها أسيرا للعادة ذليلالها لا يملك من السيطرة على ما ألفته نفسه كالانغماس في الملذات الجسدية والنعم في الأكل ومخالفة الشرائع ثم الدوام على الرياضة وأصولها وهناك تميز بين نوعين من المجاهدة جهاد الظاهر وهو جهاد الكفار المعاندين لله تعالى ورسوله وفيه قتال وحروب وجهاد الباطن وهو جهاد النفس والهوى والطبع والشيطان والتوبة عن الزلات والنيات عليها (التوبة) وترك المرحومات والجهاد الباطن أصعب لأن قطع مالوفات النفس ودفعها إلى امتثال الأوامر واجتناب النواهي أسر وفقا وأنها من جراحات الشهيد:

وللمجاهدة أركان:

أهمها ما تكلم عنه الشعراني في الأنوار القدسية في معرفة القواعد الصوفية[218] إذا كان الطريق أربعة، هي الجوع والعزلة و السهر والصمت، واستشهد على ذلك ببيتين من الشعر الصوفي.

بيت الولاية قسمت أركانه ساداتنا فيه من الأبدال

ما بين صمت واعتزال دائما والجوع والسهر النزيه الغالي[219]

215.سليمان سليم علم الدين التصوف الإسلامي.(مرجع سابق)

216. سورة العنكبوت، الآية 69.

217.سليمان سليم علم الدين التصوف الإسلامي(مرجع سابق).

[218]. الإمام عبدالوهاب الشعراني– الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، (مرجع سابق) ص 56.

- أركان الطريق الصوفي:

1)**العزلة:** العزلة هي أحد الأركان الأربعة التي يقوم عليها أركان بيت الولاية عند ابن عربي، ويرى ابن عربي أن المقصود من العزلة الشعورية لا الحقيقية، وهذا ما بينه لأحد مريديه، بقوله: "فإن اعتزلت الخلق فاحذر من قصدهم إليك فإنه من اعتزل عن الناس لم يفتح بابه لقصد الناس إليه، فإن المراد من العزلة ترك الناس و معاشرتهم، و ليس المراد من الناس ترك صورهم و إنما المراد من لا يكون قلبك و لا أذنك وعاء لما يأتون به من فضول الكلام فلا يصفو القلب من هذيان العالم."[220]

كما يقسم ابن عربي العزلة إلى قسمين و هي :

- عزلة المريدين: وهي بالإحجام عن مخالطة الأغيار.

- عزلة المحققين: وهي بالقلوب عن الأكوان، فليست قلوب المحققين محلا لشيء سوى العلم بالله تعالى، الذي هو شاهد على الحق فيها، الحاصل من المشاهدة[221].

و أعلى درجات العزلة أن يؤثر المعتزل ربه على غيره، فإذا تمكن من هذا المقام لم يعرف أحد ما يعطيه إياه الله من المواهب و الأسرار.

أما عن الخلوة فيؤكد ابن عربي أن حال الخلوة أرفع من حال العزلة و في هذا المعنى يقول: "وأرفع أحوال العزلة، الخلوة، فإن الخلوة عزلة في العزلة فنتيجتها أقوى من نتيجة العزلة العامة".[222]

كما لا يفوت ابن عربي أن يؤصل لمعنى العزلة، باعتزال النبي صلى الله عليه وسلم في غار حراء قبل نزول الوحي. كما يضيف ابن عربي أنه على السالك قبل دخوله الخلوة

---

[219]. ابن عربي ، حلية الأبدال، تح موفق فوزي الجبر ط1.دمشق دار الحكمة 2000م .ص 53.

[220]. ابن عربي الا نوار ، تح موفق فوزي الجبر ط1.دمشق دار الحكمة 2000م .ص 45.

[221]. ابن عربي ، حلية الأبدال،(مرجع سابق).ص 45.

[222]. ابن عربي ،(المرجع السابق).ص 47.

أن يتأكد من أمرين أولهما: تصحيح عقيدته، وثانيهما: رياضة نفسه من الناحية الأخلاقية وهذا ما بينه في قوله: "وليكن عقدك عند دخولك إلى الخلوة إنشاء (ليس كمثله شيء)[223] فكل ما يتجلى لك من الصور في خلوتك، و يقول لك أنا الله ، فقل سبحانك الله أنت بالله، واحفظ صورة ما رأيت و إله عنها، واشتغل بالذكر دائما، هذا عقد واحد، و العقد الثاني: ألا تطالب منه في خلوتك سواه، ولا تعلق الهمة بغيره".[224]

وأما الأمر الثاني فيقول ابن عربي عنه: "وعليك بالرياضة قبل الخلوة والرياضة عبارة عن تهذيب الأخلاق، و ترك الرعونة، و تحمل الأذى فإن الإنسان إذا تقدم فتحه على الرياضة فلن يجيء منه رجل أبدا إلا في حكم النادر".[225]

و لا تقتصر أركان الطريق الصوفي على العزلة فقط بل تستوجب الصمت كأهم ركن.

2) **الصمت:** قد نجد للصمت دوافع تتلخص في أن الصوفي لا يجد في الكون ما يستحق الكلام عنه لأنه ليس حقيقيا في ذاته إنما هو قائم بالحق.و الحق سبحانه تقتصر عنه الأقوال، والصمت عند الصوفية، من علامات صدق و عمق التجربة الصوفية، علما أن صمت الصوفي يختلف عن صمت الزاهد في أن الأخير تعبير عن حالة عزوف عن الدنيا وفرار من الذنوب التي يجلبها اللسان بينما الأول ينطوي على حالة معرفية عصية على التعبير ولا تستوعبها اللغة الوضعية.[226] وبين ابن عربي الحكمة من وجود الصمت، على الرغم من أنه يتضمن في العزلة، وهو يقسمه إلى قسمين:

- صمت باللسان عن الحديث بغير الله تعالى جملة واحدة، ويقصد" الشيخ الأكبر" بالصمت كما يبين في الفتوحات المكية بأنه ترك كلام الناس و الإشتغال بذكر القلب.

---

223. الشورى الآية 11.
224. ابن عربي: الأنوار. (مرجع سابق) ص 47.
225. المرجع نفسه ص45.
226. ناجي حسين جودة. المعرفة الصوفية (مرجع سابق)، ص 187-188.

أما القسم الثاني فهو صمت القلب و يعني به، أن يصمت قلبه عن كل خاطر يخطر له في النفس، و من صمت لسانه و صمت قلبه ظهر له في سره، و تجلى له ربه.

و يظهر لنا ابن عربي عن وظيفة معرفية هامة لرياضة الصمت وهي: "أن حال الصمت مقام الوحي على ضروبه و الصمت يورث معرفة الله تعالى".[227]

لهذا ينصح ابن عربي مريديه بصمت النفس عن حديثها، في هذا المعنى يقول: "فلا تحدث نفسك بشيء مما يرجو تحصيله من الله فيما انقطع إليه، فإنه تضييع للوقت فيما ليس بحاصل، فإنه من الأماني. وإذا عود نفسه بحديث نفسه حال بينه وبين ذكر الله في قلبه فإن القلب لا يتسع للحديث والذكر معنا، فيفوته السبب المطلوب منه في عزلته وهو ذكر الله تعالى الذي تتجلي به مرآة قلبه فيحصل له تجلي ربه، كما نستشهد على رياضة الصمت من القرآن الكريم لقوله تعالى في سورة مريم: (فكلي و اشربي وقري عينا فإما ترين من البشر أحدا فقولي إني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا).[228]

و ثالث أهم ركن من أركان الطريق الصوفي نجد الجوع.

3) **الجــوع:** يرى ابن عربي أن الجوع جوعان: جوع اختيار وهو جوع السالكين و جوع اضطرار وهو جوع المحققين لأن المحقق لا يجوع نفسه ولكن يقل أكله إن كان في مقام الأنس.[229]

ويحذر ابن عربي من الإفراط في الجوع لأن السالك إذا أفرط فيه أدى به إلى الهوس وذهاب العقل و إفساد المزاج كما يوصي ابن عربي السالك أن يأكل على حسب حاجته إلى الطعام و أن لا يأكل بشره.

---

227. ابن عربي .حلية الأبدال، تح موفق فوزي الجبر (مرجع سابق) ج1 ص 44.

228. سورة مريم الآية 25.

229. ابن عربي .حلية الأبدال، (مرجع سابق) ص 48.

ويبين ابن عربي حال السالكين مع الجوع وفي هذا المعنى يقول: "والجوع حال و مقام فحاله الجوع و المسكنة والذلة والافتقار وعدم الفضول وسكون الجوارح و عدم الخواطر الردية، هذا حال الجوع للسالكين، و أما حاله في المحققين فالرقة و الصفا و المؤانسة و ذهاب الكون و التنزه عن الأوصاف البشرية. بالعزة الإلهية و السلطان الرباني".[230]

و يصاحب العزلة والصمت والجوع كرابع ركن من أركان الطريق الصوفي السهر.

4) **السهر:** السهر عند ابن عربي لازم من لوازم الجوع، فالمعدة إن خلت من الطعام ذهب النوم.[231] كما يقسم ابن عربي السهر إلى قسمين: سهر العين و سهر القلب، فسهر القلب انتباهه من نومات الغفلات طلبا للمشاهدات و سهر العين رغبة في بقاء الهمة في القلب لطلب المسامرة فإن العين إذا نامت بطل عمل القلب.[232]

و فائدة السهر كما يرى الشيخ الأكبر إستقرار عمل القلب وارتقاء المنازل العلية المخزونة عند الله تعالى، و أما مقام السهر فيذكر ابن عربي أن مقامه القيومية.[233]

وعلى الرغم مما يبلغه هذا المقام إلا أن ابن عربي ينصح السالك أن يرتاح إذا غلبه النوم لأنه يعلم أن مداومة السهر غير ممكنة، فضلا عما يلحقه من ضرر جسماني و نفساني، يمكن أن يترتب عليه.[234]

و عن كل هذه الأركان نخلص إلى أنه لا بد على السالك أن يكون مسلحا بها إذا أراد أن يصل إلى سر المجاهدة، و حقيقة المشاهدة.

---

230. المرجع السابق ص 49.

[231]. ابن عربي مواقع النجوم (مرجع سابق) ص50.

[232]. المرجع السابق ص51.

[233]. ابن عربي الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج2 ص 182.

[234]. أبو الوفا التفتا زا ني الطريقة الا كبرية مقال منشور ضمن الكتاب التدكاري (مرجع سابق).

المبحث الثاني

منهج التأويل عند إبن عربي

المبحث الثاني: منهج التأويل عند ابن عربي

مفهوم التأويل:

قال الشيخ العيني[235] رحمه الله في شرح البخاري :<< التأويل هو التفسير بما يؤول إليه الشيء>> وفي اصطلاح الأوصولين: <<التأويل تفسير الشيء بالوجه المرجوح >> وقيل << هو حمل الظاهر على المحمل المرجوح بدليل يصيره راجحا ، وهذا أخص منه >> وما تفسير القرآن فهو المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة ، وما تأويله فهو ما يستخرج بحسب قواعد اللغة العربية[236].

[235] بدر الدين العيني ،محمد بن أحمد بن موسى بن احمد ،أبو محمد ، صاحب عمدة القارئ في شرح البخاري وهو المقصود ، ولد في 762هـ ، 1361 م توفي سنة 855، 1454م

[236] الشيخ عبد الغني بن إسماعيل النابلسي ، أسرار الشريعة (مرجع سابق) ص 166.و167

و إن أريد بالتأويل على مذهب الخلق صرف اللفظ إلى وصفي من المعني مع عدم القطع بأنه مراد من اللفظ ، وعدم حصر اللفظ في ذلك المعنى ، و إنما ذلك من بعض محتملات ذلك اللفظ، فإن هذا هو المراد بمذهب الخلق فهو المذهب الأحكام.

التأويل في القرآن الحكيم :

ربما يتكلم الإنسان في آية من كتاب الله تعالى، بكلام مخترع لم يسبقه إليه أحد، ولا يخرج منه به عن سنن الاستقامة عن أهل التحقيق العارفين بربهم، فإن ذلك من قسم التأويل لا من قسم التفسير وهو معنى قوله تعالى << و ما يذكر إلا أولوا الألباب >> [237] لأن الله أمرنا كذلك بتدبر القرآن الكريم في قوله << ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مذكر >> [238]

وقال << أفلا يتدبرون القرآن >>[239] ولاشك أنا معاني كلام الله تعالى لا نهاية لها لأنها قديمة أزلية قال تعالى :<< ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام البحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله >> [240]

ويقول الله تعالى :<< هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، و أخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ، و ابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله ، إلا الله ، و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا و ما يذكر إلا ألو الألباب >>[241]

التأويل في الفلسفة : يقول بينيس << نشأ الميل إلى استعمال فنون التأويل لتقريب الحقائق التي جاء بها الوحي من الحقائق الفلسفية وللقول بأنهما في الحقيقة شيء واحد

---

237 سورة البقرة الآية 269
238 سورة القمر آية 17
239 سورة النساء آية 82
240 سورة لقمان آية 67
241 سورة آل عمران الآية 7.

[242]<< إن هذا التعليل لاستعمال التأويل ينطبق إلى درجة بعيدة على الفلاسفة الفيضيين الذين أرادوا عبر التأويل أن يكسبوا نظرياتهم الفلسفية شرعية دينية ، وكأمثال على ذلك نجد ابن سينا في تأويله لقوله تعالى << الله نور السموات و الأرض مثل نوره كمشكاة في مصباح المصباح في زجاجة >> إلى قوله << والله يضرب الأمثال للناس و الله بكل شيء عليم >>[243] بتأويلها على أنها تعني (نظرية العقول)[244]

والحق هذا النوع من التأويل يكون ذو طابع قصدي قائم على الدفاع عن معطيات فلسفية محددة من خلال البحث عما يمكن تأويله من الكتاب الكريم ليلائمها .إن وجهة نظر ابن سينا في التأويل قائمة على اعتبار ظاهر الشرع رموزا و إيماءات فيذر << إن الشروط عن النبي أن يكون كلامه رمزا و ألفاظه إيماء >>[245] إن هذا النوع من التأويل الرمزي يمكن إدراجه ضمنة ما أصطلح عليه ب (التأويل الرمزي الإشاري)و الذي شاع وانتشر بعد ذلك في دائرة التصوف ، لكن إلى جانب هذا نجد عند الكندي و ابن رشد نظرية في التأويل العقلي ، تقوم على أساس العلاقة بين التأويل وطبيعة اللغة، والبداية كانت عند الكندي الذي رأى أن جميع الكتاب و السنة يمكن أن بالمقياس العقلية. [246]

إن، التأويل عند الكندي يستمد شرعيته من حقيقة ما يوجد في اللغة من تشابه الأسماء والتصريف و الاشتقاق التي هي كثيرة في اللغة العربية وتوجد في كل لغة و يـــتأكد كل ذلك عند ابن رشد الذي عرض نظرية كاملة في التأويل العقلي ،بالإسناد إلى طبيعة اللغة أيضا وهذا ما يمكن ملاحظته في تعريف بن رشد للتأويل الذي هو << إخراج دلالة اللفظ

[242] بنيس (س)، مذهب الذرة عند المسلمين و علاقته بالمذاهب اليونان و الهنود ، محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1946 ، 1946م ص 1

[243] النور الآية 35

[244] جلود تسهر اجتنس : مذاهب التفسير الاسلامي تح د ، عبد الحليم النجار ، مكتبة الخانجي القاهرة 1955م ص206

[245] ابن سينا حسين بن عبد الله ، اثبات النبوات .تح و تقديم ميشال مرمور ، دار النهار بيروت 1968ص48

[246] الكندي أبو يوسف يعقوب ، رسائل الكندي الفلسفة .تح و تقديم .د عبد الهادي ، أبو ريدة دار الفكر العربي ، مصر 1950م ص 244

من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو (سببه) أو لاحقة أو مقارنة >>[247]

ومن خلال هذا التعريف ومقارنته تعريف ابن حزم الظاهري للتأويل الذي هو << نقل اللفظ عما إقتداءه ظاهره وعما وضع له في اللغة لغلى معنى أخر فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان نقله واجب الطاعة فهو حق، وان كان نقله بخلاف ذلك طرح ولم يلتفت إليه>>[248] نجد تعريف ابن رشد يقرب التأويل إلى ظاهر الشرع ويجوز ضمن حدود اللغة بدرجة أوضح من تعريف ابن حزم الظاهري و الرأي و المقارنة بحدود تعريفها للتأويل.[249]

<u>خصائص التأويل عند ابن رشد</u>: يقول ابن رشد في كتابه فصل المقال في مقام التأويل والسبب في ورود الشرع، فيه الظاهر والباطن، هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما و إلى هذا المعنى وردة الإشارة إليه في الآية قوله تعالى :<< و الراسخون في العلم يقلون آمنا كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب >>[250] و أما الأشياء التي حقيقتها لا تعلم إلا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان ،إما من قبل فطرهم ،و إما من قبل عادتهم و إما من قبل عدمهم ، أسباب التعلم بأن ضرب لهم أمثالها و أشباهها وداعهم إلى التصديق بتلك الأمثال.

إن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان...... إن ها هنا ظاهرا من الشرع يجوز تأويله في المبادئ فهو

---

[247] ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من اتصال .دراسة تح محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدرسات و النشر ط2 بيروت 1981م ص32

[248] ابن حزم الأندلسي الظاهري – الاحكام في أصول الأحكام ، طبع على نسخة أحمد شاكر مطبعة القاهرة ،دون تحقيق ، ج1 ص39

[249] ناجي حسين جودة المعرفة الصوفية (دراسة فلسفة في مشكلات المعرفة) دار الجيل بيروت ط 1 1992ص 55

[250] سورة آل عمران الآية 7

كفرا وان كان فيما بعد المبادئ فهو يدعه وها هنا أيضا ظاهر يجب البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة[251].

وعليه يمكن إيجاز خصائص نظرية ابن رشد في التأويل فيما يلي :

1)-إن البحث الفلسفي لا يخالف الشرع، وان خالف ظاهره فان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي بما يثبت مطابقة الشرع لما ورد به البرهان.

2)-لا يختص بالتأويل اليقين غير الفلاسفة البرهانين فهم المعالمعنيون لقوله تعالى والراسخون في العلم ويمنع أهل الجدل أي المتكلمين من ممارسة التأويل لان تأويلهم يؤدي إلى الكفر والاختلاف ،ويكتفي لمنع الجمهور من التأويل الوقوف معهم عند قوله تعالى"وما يعلم تأويله إلا الله"[252].

3)-إن الكتاب العزيز جاء لمخاطبة الناس على اختلاف مراتبهم ،والجميع فلاسفة ومتكلمين وجمهور يجدون ما ينشدونه في الكتاب العزيز من أدلة تلائم تفكيرهم وتكفي لإقناعهم ،وهذا من دلائل إعجازه.

-إن هناك أمور تعد من قواعد الشرع وأصوله وهي لا تقبل الخطأ لا في الاعتقاد ولا في التأويل مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات وغيرها.

لقد استندت نظرية ابن رشد في التأويل إلى آيات قرآنية معينة دعم من خلالها مفهومه للتأويل ،حيث قام بتأول تلك الآيات الكريمة بما ينسجم ونظريته في التأويل. [253]

<u>التأويل عند إبن عربي:</u>

---

[251] ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من اتصال (مرجع سابق) ص 45.46
[252] سورة آل عمران الآية 7
[253] ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية (مرجع سابق) ص 56

لقد كانت لإبن عربي طريقته الخاصة في التأويل,وفهمه الخاص للنص المؤول من منطلق أن لكل أية ظاهرة و باطن وفي إطار الحديث عن منهجه العام في التأويل يمكن القول انه اعتمد في تأويل آيات العبادات على أمرين :

الأمر الأول: شرح المسالة الفقهية و بيان حكمها الشرعي كما يفعل أهل الظاهر.

الأمر الثاني :التعقيب على المسالة الفقهية ببيان أثرها في القلب بما يسميه الإشارة، وقد عالج ابن العربي مسائل العبادات كالصلاة و الصيام و الزكاة و الحج ونحو ذالك بناءا على هذا المنهج في كتابه الفتوحات . فكان إذا استوفى المسالة الشرعية في ظاهر الحكم عقب عليها بذكر حكمها في باطن الإنسان[254]

وإذن فهو يراعي جانبين هما الظاهر والباطن معا. في فهمه للآيات القرآنية الخاصة بالتشريع, وان عربي يبين تأويله لآيات العبادات على أساس انه لا تعارض بين معناها الظاهر و معناها الباطن, وان المعنى يرتفع بالمعنى الظاهر إلى مستوى اعلي وأعمق روحانية, لان ذالك اشد اتصالا بنفس الإنسان. والإنسان مؤ لف من نفس و كلاهما في نظر ابن عربي مخاطب بالتكليف[255]

ولقد كان اختبار عربي دون غيره من المتصوفة و الفلاسفة لدراسة قضية التاويل. اختيار قائم على مجموعة من الأسباب

–أولها أهمية ابن عربي نفسه ودوره في تاريخ الفكر الإسلامي.

–ثانيها: أن دراسة ابن عربي نفسه تشير وبشكل واسع معضلة التأويل. كما تنعكس هذه المعضلة في التفسيرات المختلفة و المتعارضة أحيانا و التي طرحت لفكر ابن عربي و قيمته.

---

[254] نظرية المعرفة بين ابن ر شد و ابن عربي(مرجع سابق) ص 339

[255] ابن عربي في دراستي . الكتاب التذكاري عن ابن عربي. الهيئة المصرية , العامة للتاليف و النشر 1969 ص

أما ثالثها: فهو أن التأويل عند ابن عربي ليس ومجرد وسيلة في مواجهة النص, بل هو منهج فلسفي كامل ينتظم فيه الوجود و النص معا.

أن ابن عربي كما رأينا لا يرفض المستوى الظاهر في معنى النص بل سيلم به لأعلى مستوى آيات التشريع و العبادات فقط, بل على مستوى آيات الاعتقاد أيضا, إن المستوى الظاهر هو الأساس الضروري الذي يبنى عليه المعنى الباطن, ولا وجود لهذا المعنى الباطن إلا من خلال هذا الظاهر الذي يبرزه في إطار اللغة كما يفهمها عامة البشر, وقد نزل الوحي الإلهي للبشر كلهم ليفهموا ظاهره أولا, ثم ينفد من استطاع منهم إلى باطنه, إن تماثل مستويات النص القرآني من مستويات الوجود ينفي إهمال المستوى الظاهر, فلو ارتفع الوجود الظاهر لم يكن ثمة وسيلة للوصول إلى الباطن.

وحين يربط ابن عربي بين آيات القران و يفهم بعضها في سياق البعض الآخر يسمي أبو العلا عفيفي هذا خلطا[256], لكن هذا الخلط إن دل على شيء إنما يذل على حضور النص حضورا دائما في وعي ابن عربي و فلسفته.

وعل هذا الأساس يمكن أن نعالج قضية التأويل عند ابن عربي بربطها بعدة جوانب مختلفة. لعل أهمها الوجود و الإنسان و المعرفة كما انه من الضروري عرض قضية التأويل و علاقتها بالقران و عرض أهم القضايا التي تقوم عليها مسالة التأويل في فكر ابن عربي

1)**التأويل و الوجود:** يهتم هذا الجانب عند ابن عربي بتحليل مراتب الوجود المختلفة،من عالم الخيال المطلق إلى عالم الحس و الشهادة مرورا بعالمي الأمر و الخلق،فالخيال المطلق هو الذي ينظم وسائط الألوهة و حقيقة الحقائق و العماء و الحقيقة المحمدية، أما عالم الأمر فهو العالم الوسيط الذي ينتظم العقل الأول التنفس الكلية و الطبيعة

[256] ابن العربي فصوص الحكم .تح . و تع ابو العلا عفيفي (مرجع سابق)انظر المقدمة ص20.19

و الهباء أما مراتب الوجود عند إبن عربي فتضم مستوى عالم الخلق الذي يضم العرش و الكرسي و الفلك الأطلس وفلك البروج، أما مستويات عالم الملك والشهادة فهو العالم الذي يضم الأفلاك السبعة المتحركة وعالم العناصر الطبيعية وعالم الكون والاستحالة ومسألة التأويل في هذا الصدد نتجسد في تحليل المراتب والمستويات وعلاقتها المتفاعلة طبيعيا و روحيا أي من جانبها الظاهر و الباطن وهذا يبرز جليا خضوع مصورات ابن عربي في كثير من مفاهيمه و إصلاحاته لمعطيات النص القرآني، وهذا مايفسر و يؤكد علاقة التفاعل بين المفسر أو المسؤول والنص.[257]

2)التأويل و الإنسان:

يقوم تصور الإنسان عند إبن عربي على بعدين متعارضين الأول أنه خليفة الله و مثل له و موجود أول وإنسان كامل و الثاني أنه مخالف لله وضد له و موجود أخير و إنسان حيوان وعندما يجمع الإنسان يبني حقائق الألوهة وحقائق الكون تزول هذا التعارض.

إن العالم إنسان كبير، و الإنسان عالم صغير، العالم إنسان متفرق الأجزاء و الإنسان عالم مجتمع الأجزاء، وإذا كان العالم و الإنسان كلاهما يمثلان ظهور الألوهة من حالة البطون،فالعالم يمثل الأسماء الإلهية الكثير، بينما يمثل الإنسان الألوهة في جمعيتها كما يتجلى في الإسم (الله)،إن العلاقة بين الإنسان و العالم تقوم على نوع من التماثل كما تقوم على نوع من الإختلاف، و الإختلاف في هذه الحالة كبغي لاكمي، فحقائق العالم توجد بكاملها في الإنسان و العالم لا تنفى الإنسان نفسه جزء من العالم. و لكنه جزء أصيل و هام، حيث يمكن القول أنه بمثابة الروح للجسد،وإذا شئنا أن نضع الوازنة على شكل معادلة رياضية، فلابد أن تكون على الصورة التالية:[258] الله / الإنسان/ العالم.

[257]نصر أبو زيد.فلسفة التأويل.(مرجع سابق)ص9.
[258]نصر أبو زيد.فلسفة التأويل (مرجع سابق)ص161

بمعنى لابد أن يتوسط الإنسان طرفي المعادلة لأنه يعد "برزخا جامعا للطرفين"[259]

3) التأويل و المعرفة:

إن الشريعة تمثل وسيط بين طرفين: الطرف الوجودي و الطرف المعرفي، والشريعة بدورها لها جانبان ظاهر وباطن ولا يمكن أن نفهم أحد الجانبين بمعزل عن الآخر، إن المعرفة التي تعتمد على الشريعة بجانبيها الظاهر والباطن هي التي تؤدي إلى الكمال الإنساني. أما الوقوف عند جانب واحد من جانبي الإنسان.

أو الشريعة فلا يؤدي إلى الكلام فقد أدى وقوف الإنسان عند جانبه الباطني إلى الكبير وإدعاء الألوهية فماذا لووقف عند الجانب الآخر جانبه المادي الكوني الوقوف عند هذا الجانب قد يؤدي به إلى الإستغراق في حاجاته المادية الجسدية فينسى سر الألوهة فيه فإذا كان الظاهر والباطن أو الروح والجسد ليسا متعارضين في الحقيقة فعلى الإنسان يعي حقيقته الروحية ‘حالة تلبسه بالمادة بمعنى أن يتجرد عنها ويخلص إلى الحقيقة الباطنية

وإذا كانت رحلة الصوفي تحقيقا للمعرفة وتجاوزا لنتائجه الظاهر والباطن على مستوى الوجود والإنسان الشريعة رحلة خيالية.

فإن العلم الناتج عنها يكون علما متلبسا بالصورة. تحتاج المعرفة الخيالية إلى التأويل بينهما لا تحتاج المعرفة القلبية إلى مثل هذا التأويل فالوجود الخيالي يحتاج إلى تجاوز صورة الظاهرة

والخيال الإنساني هو القادر على ذلك فإذا تجلى الله على القلب أمكن تأويل هذا الوجود الخيالي وفهم حقيقته الباطنة[260].

[259] ابن عربي. عقلة المستوفر تح نيبرج ط1 ليدن مطبعة بريل 1339ه (مرجع سابق)ص42

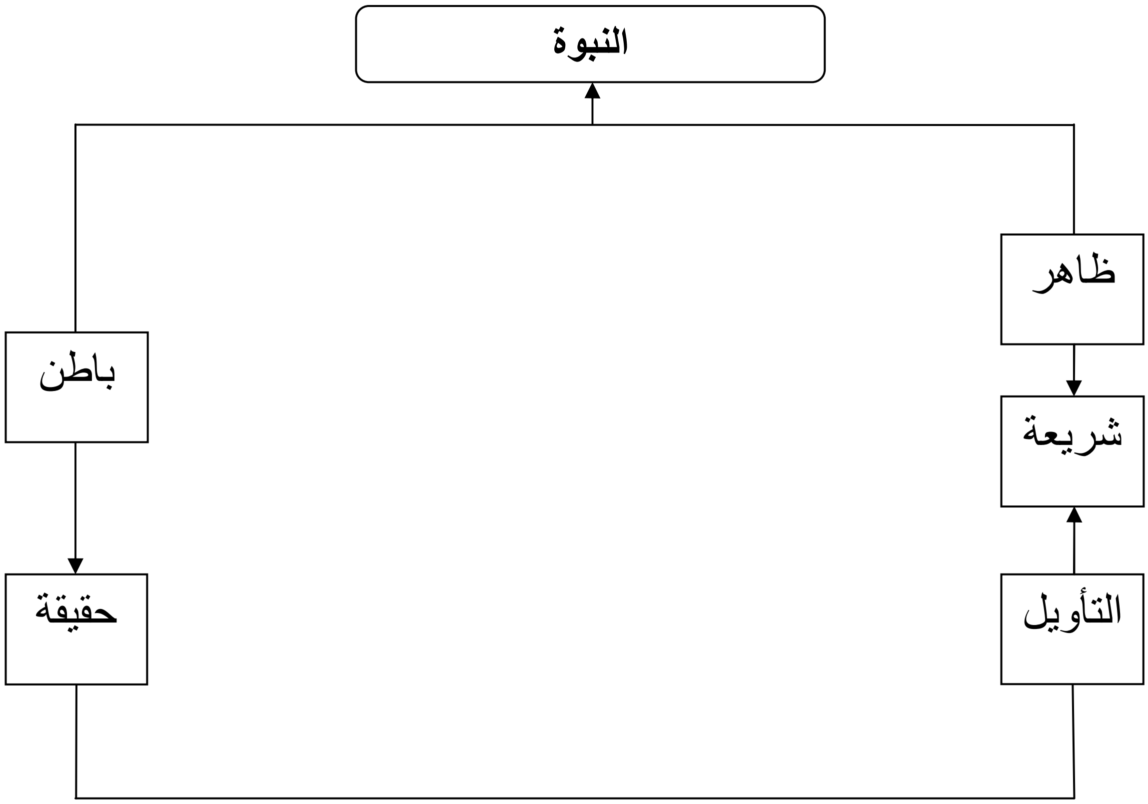
فالعلاقة بين الخيال والقلب تتوازى مع علاقة الظاهر بالباطن وهكذا يمكن القول أن التأويل منهج فلسفي عام بحكم فكر إبن عربي على مستوى الوجود والنص القرآني معا ،إذ هما في الواقع وجهان لحقيقة واحدة.

والتأويل إذن يعني رفع التناقض المتوهم بين الوجود والحقيقة من جانب والشريعة والحقيقة من جانب آخر والصوفي العارف هو القادر على القيام بهذا التأويل ورفع هذا التناقض المتوهم.

ليس معنى ذلك أن الصوفي يأتي بشريعة جديدة أوينسخ حكما شرعيا قائما وإلا كان معنى ذلك الوجود تعرض بين الحقيقة والشريعة أو بين الظاهر والباطن إن العلاقة بين الظاهر والباطن لاتعني أن أحدهما هو عين الآخر وإنما تعني أن الباطن الأصل وأن الظاهر صورته وكما أن الأصل لايفسر بالظاهر بل الظاهر هو الذي يفسر بالباطن[261] فإذا كانت الولاية والنبوة متداخلتين تداخل الظاهر والباطن فإنهما في نفس الوقت متمايزتين حيث يقتصر دور الولاية على الباطن بينهما تجمع النبوة بين الظاهر والباطن وتختص الشريعة بعلم الظاهر وحده وعن طريق التأويل الذي يقوم به الولي العارف يمكن الجمع بين الظاهر والباطن مرة أخرى فيكسب الولي صفة النبوة فالتأويل هو همزة الوصل بين الولاية والنبوة وهو همزة الوصل بين الظاهر والباطن والشريعة والحقيقة.

henry corbin creative imagination in the sufism of ibn arabi ;trans ,by ralphe man hein ,bolling series sli ; prinston university press 1996 p245[260]

[261]الورجع السابق ص 245



القرآن والتأويل:

يتجاوز إبن العربي في تاويله القضايا القرآنية العامة المعروفة في الفكر الإسلامي ليجد في القرآن كل شيئ ويقرأه فيه بأسره وإنطلاقا من هذه الموازنة بين القرآن والوجود يصبح القرآن هو الدال والوجود هو المدلول المرموز إليه.والعلاقة بين الرمز والمرموز إليه ليس علاقة إعتباطية بل هي علاقة تتسم بقدر هائل من الغموص والتوتر بين عناصر الرموز داخل النص من جهة وبين ما ترمز إليه في الوجود من جهة أخرى .وهذا الغموض يتغلب عليه الصوفي برحلته المعراجية حيث يسهل عليه إختراق الحجب والوصول إلى عالم الخيال المطلق أو النقل عالم المرموزات المجردة[262] .

وحين يعود الصوفي مذودا بهذه المعرفة يستطيع أن يحل شفرة الرمز على مستوى الوجود والنص معا أما التوتر داخل عناصر الرمز في النص فيمثله تفاعل آيات مختلفة

[262] هنري كوربان:الخيال إنحلاق في نصوص إبن عربي.(مرجع سابق) ص246

داخل سياق ما يدل على معنى ولكن هذا التوتر داخل الرموز في النص القرآني الانعكاس لتوتر العلاقة بين عناصر الوجود المرموز إليه .

إن القرآن بالنسبة للصوفي والنبي خال من الألغاز والرموز ولكنه بالنسبة إلى الإنسان العادي مجموعة من الرموز التي قد تفهم بمستويات عديدة من الفهم .[263]

قضايا التأويل:

تتجلى ثنائية الظاهر والباطن في القرآن كما تتجلى في الوجود والإنسان هذه الثنائية يمكن أن ننظر إليها من زوايا فكرية عديدة ومختلفة .ولكنها ترتد جميعها في أصولها إلى ثنائية الظاهر والباطن ، يمكن النظر إليها من خلال ثنائية المحكم والمتشابه أو التنزيه والتشبيه أو الجبر والإختيار أو الرحمة والعذاب أو الرؤية والحجاب أو الذات والألوهة وإذا كانت ثنائية الظاهر والباطن على مستوى الوجود والإنسان قد أمكن لإبن عربي حلها على المستوى الوجود بفكر البرزخ وعلى المستوى الإنساني برحلة العارف الخيالية فإن ثنائيات القرآن يمكن حلها أيضا بالجمع بين طرفي كل ثنائية من هذه الثنائيات إنطلاقا من الموازات بين القرآن والوجود من جهة وبين القرآن والإنسان من جهة أخرى .

إن التقابل بين آيات القرآن بعكس ثناية الظاهر والباطن في الوجود وفي الإنسان معا .ولكن هذه الثنائية تعد ثنائية من زاوية إدراكية ومعرفية خاصة هي زاوية الخبرة اليومية والمعرفة الحسية المباشرة وتصور إبن العربي للوجود يقوم على نفس الثنائية والتقريب بين طرفيها عن طريق وسائط وجودية متعددة ، وليس التأويل فيها يتصل بالنص القرآني إلى الوسيط الذي يقرب بين طرفي ثنائيات النص القرآني التي أشرنا إليها في بداية هذا العنصر إذ حاول إبن عربي أن يدرس هذه الثنائيات من خلال أبعاد مختلفة أهمها البعد المعرفي والبعد الوجودي .

[263] نصر أبو زيد. فلسفة التأويل (مرجع سابق) ص 265.

هكذا حاول إبن عربي أن يتجاوز إطار تناقضات الواقع وصراعاته وكانت فلسفته بكل جوانبها.

خاصة جانبها التأويلي محاولة لإزالة كل هذه التناقضات وحل كل هذه الصراعات على مستوى الفكر والعقيدة وإنتهى إبن عربي إلى عقيدة الحب الشاملة والدين العالمي المفتوح والرحمة الإلهية التي فتح بها الوجود وإليها يؤول.

المبحث الثالث

نظرية المعرفة عند إبن عربي

المبحث الثالث: نظرية المعرفة عند ابن عربي

نظرية المعرفة: مدخل عام:

نظرية المعرفة EPISTEMILIGY :"هي احد فروع الفلسفة،تبحث في أصل أو بنية ومناهج المعرفة"[264]ومن موضوعاتها الإجابة عن الأسئلة.مثل كيف تعرف ؟وهل لمعرفتنا حدود(إمكان المعرفة)؟

وما درجة موثوقية المعرفة؟فهي إجمالا تفسر المعرفة،يقول د:زكي نجيب محمود:"نظرية المعرفة عند الفيلسوف هي راية في تفسير المعرف أيا ما كانت الحقيقة المعروفة"[265] وبهذا يمكن القول إن موضوع نظرية المعرفة هو المعرفة ذاتها وليس ماتتناوله المعرفة من مواضيع من حيث إن المعرفة قد يكن موضوعها وجود الله تعالى وليس وجود الأشياء والعالم فقط ،ولكن هذا لا يعني الفصل بين المعرفة بصفتها موضوعا وبين موضوعات المعرفة نفسها إلا بعد ما يتعلق الأمر بنظرية المعرفة بصفتها مبحثا فلسفيا متخصصا إن لم يكن مستقلا ونظرية المعرفة لا تبحث فقط في وسائل معرفتنا للعالم الخارجي من حس وعقل بل هي تبحث في الاتجاهات الشكية والصوفية والحدسية أيضا .

ولا نكاد نجد فارقا ألان عند الفلاسفة بين قولنا "نظرية المعرفة théorie ofrmowg ledyeوالتي نعني بها تلك النظرية التي تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية ومصدرها وقيمتها وحدودها وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ومدى مطابقة تصوراتنا لها في الأعيان أو يؤخذ فعلا مستقلا عن الذهن وبين الاتمولوجيا

20 Runes .d.d (Ed) Dictionary of phylosophy little field. Adams co. Totowa New jercy 1977 P94

265 د. محمود زكي نجيب. نظرية المعرفة. مكتبة الإنجلومصرية. ط القاهرة 1969 ص 8

epistemologyكما تعرفها موسوعة الفلسفة من حيث أنها احد فروع الفلسفة المعني بطبيعة المعرفة ومجلها وفروضها واصلها إلا إن ما يميز الاستمولوجيا هو سعة موضوعاتها من حيث إنها دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة وفروضها ونتائجها ونهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية .بالإضافة إلى إنها نشأت لدى الفلاسفة.

والعلماء أول ما نشأت كرد فعل على نزعة شكلية ثارت في نفوسهم و مازالت [266] وتظل بذلك نظرية المعرفة من أهم المباحث التي تأثرت بنتائج العلم المعاصر حتى أنه تحولت في صورتها الأخيرة لدي كثير من الكتاب إلى نقد المعرفة العلمية بوصفها من أهم أنواع المعرفة الإنسانية.

لكن هذا لا ينفي بحكم وصفها مبحثا فلسفيا متخصصا، إنها باعتبار موضوعاتها ومباحثها واتجاهاتها الرئيسية العامة قد يحثث قديما في تاريخ الفلسفة غير إنها كانت تبحث ضمن موضوعات أخرى مثل مباحث (النفس والميتافيزيقا والمنطق) كما هو الحال في الفلسفة اليونانية عند أفلاطون و أرسطو وغيرهما و كمثال على ذلك فان المعرفة عند أفلاطون شديدة الارتباط بنظريته في عالم المثل [267] إن تبلور مبحث الاسيتمولوجيا في الفلسفة الحديثة اقترن بأسماء مدارسها العقلية و التجريبية و النقدية و أسماء فلاسفة أعطوه تلك الأهمية الفائقة و اختلفت الآراء في وضع أسس الاسيتمولوجيا فذهب عضهم إلى أن العصر الذهبي لنظرية المعرفة يبدأ من ديكارت[268] (1595 – 1650م) في حين يرى آخرون أن جون لوك (1632– 1704م) سهو الوضع الحقيقي لنظرية المعرفة كان مع ظهور المشروع الكانطي لظهور العقل.[269]

[266] كارل بوبر . نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي. د. محمد محمد قاسم كلية الآداب جامعة الإسكندرية دار المعرفة الجامعية 1995
[267] بدوي عبد الرحمان . موسوعة الفلسفة للمؤسسة العربية للدراسات والنشر ط 1 بيروت 1984م ج1 ص 157 (مادة أفلاطون)
[268] زكريا فؤاد نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان مكتبة النهضة المصرية ط القاهرة 1962 ص 8
[269] الطويل توقيف، أسس الفلسفة دار النهضة العربية، ط7 القاهرة 1979 ص 349

ورغم هذه الاختلافات فانه يمكن القول بان الجميع على اتفاق في انم نشا الاسيتمولوجي بصفته مبحثا متخصصا كان في الفلسفة الحديثة وان << تحليل المعرفة الإنسانية من شتى نواحيها يوشك أن يكون هو الشغل الشاغل للفلسفة مند القرن السابع عشر حتى اليوم [270] و لنظرية المعرفة اتجاهات رئيسية لابد من ذكرها و هي :

1) المذهب العقلي: ويقوم هذا المذهب على القول بوجود مبادئ عقلية بديهية تتميز بالضرورة و الشمول وان العقل هو المصدر للمعرفة الحقيقة، وهو قوة فطرية في الإنسان

2) المذهب التجريبي : ويقوم على العقل يولد صفحة بيضاء ونه ليس في العقل شيء إلا وقد سبق إدراكه بالحس أولا وهذه قاعدة التجريبيين التي أنكروا بمقتضاها وجود أفكار فطرية في العقل سابقة على التجربة

3) المذهب النقدي ويقوم على القول بان مصدر المعرفة هو العقل و الحس معا فبعض المعارف قبلية سابقة على التجربة مثل مفاهيم الزمان و المكان و العلبة ، وبعضها لاحقة على التجربة ، وان المعرفة تنتج عن اجتماع احد العاملين احدهما صوري يرجع إلى العقل و الأخر تجريبي يرجع إلى الحس [271]

هذه المذاهب الثلاثة هي الاتجاهات الرئيسية في تأريخ الفلسفة ولكن توجد إلى جانبها الاتجاهات الحدسية و الصوفية التي تنضوي تحت ما اصطلح عليه ب connaissance immédiate أي المعرفة المباشرة أو اللحظة المفاجئة و هي المعرفة التي تنتقي فيها السلطة بين الذات العارفة و الموضوع المعروف 272 إلي هذا الاشتراك في صفة الطابع المباشر بين المعرفة الصوفية و الحدسية نجد يرعنون يردد موقف الصوفية في استبعاد الحس و العقل النظري بصفتها وسائل للاستدلال على معرفة الله تعالى فيقول <<

[270] محمود زكي نجيب –نظرية المعرفة (مرجع سابق) ص5

[271] المرجع نفسه ص 52 ومابعدها

[272] مذكورابراهيم بيومي المعجم الفلسفي إصدار مجمع اللغة العربية الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ص70

أن الحدس هو السبل الوحيد لمعرفة المطلق >>[273] ويرون انه بالحدس تدرك حقائق التجربة كما ندرك الحقائق العقلية وبه نكشف عن أمور لا سبيل إلى الكشف عنها عن طريق سواه وهو بهذا أشبه بالرؤية المباشرة و الإبهام[274]

ومع كل نقاط التشابه الظاهري إلا أن المعرفة الصوفية شيء و الحدس شيء أخر والى جانب الاتجاه الصوفي والحدسي يوجد اتجاه أخر الشكاك وهو << مذهب فلسفة يدعم انه لا سبيل إلى إدراك الحقائق ولا إلى معرفة يقينية وقد عرف في مراحل التأريخ شكاك اليوناني قديما>>[275]

نظرية المعرفة في الفكر العربي الإسلامي :

يقول الدكتور إبراهيم مدكور أن الفلسفة الإسلامية بحثت << نظرية المعرفة بحثا مستفيضا ففرقت بين النفس و العقل ، و الفطري و المكسب ، وبين الصواب و الخطأ و الظن و اليقين >>[276]

و إذا أراد باحث ما أن يحدد صورة عامة لنظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي فلا بد أن يتناولها ، ليس في كتب الفلاسفة فحسب ، بل وفي كتب المتكلمين و الأصوليين أيضا فإذا كان الفلاسفة المسلمون قد بحثوها متأثرين بفلاسفة اليونان ضمن مباحثهم في النفس و الميتافيزيقيا و المنطق ،فإن المتكلمين و الأصوليين قد أفردوا لها مباحث مستقلة .

ونجد مفكري الإسلام قد بح(الحس)،ميع مباحث نظرية المعرفة لمعرفة مثل إمكان المعرفة و الشك والشكاك الذين صار الرد عليهم بابا ثابتا في كتب علم الكلام ومصادر المعرفة وقد تميز الفكر الفلسفي الإسلامي بإضافة مصدر جديد للمعرفة الإنسانية و هو

---

[273] المرجع نفسه ص 70

[274] المرجع نفسه ص 69.70

[275] بدوي عبد الرحمان موسوعة الفلسفة (مرجع سابق) ج2 ص20

[276] مدكور ابراهيم في الفلسفة إسلامية منهج وتتطبيقة دار المعارف بمصر ط 2 القاهرة 1968 ج 1 ص 20

(الخبر) ، فأصبح المتكلمون و الأصوليين يكررون عباراتهم المأثورة في مقدمات كتبهم ،أسباب النظر عند ثلاثة .النظر (العقل)، و العيان (الحس)، و الخبر الصادق [277]

لقد تميزت اتجاهات الإسلاميين في نظرية المعرفة بخصائص منها أن المشكلة العلاقة بين العقل و الشرع كانت إحدى أبرز المسائل التي عالجها مفكرو الإسلام ، واتفقوا مبدئيا على أن لا تناقض بين العقل و الوحي ،فيستطيع المرء أن يضع تصنيفا لموقف المفكرين المسلمين في نظرية المعرفة ،على أساس مواقفهم من العلاقة بين و الوحي لكن ما نلاحظه في التصنيف على أساس الاتجاهات أن هناك تدخل في نظرية المعرفة بين الاتجاه العقلي و الاتجاه الصوفي عند فلاسفة الفيض الذين لعبت نظريتهم في الفيض<< دورا كبيرا ، الأهمية في توجيه الفلسفة الإسلامية توجيها حاسما نحو نوع من التصوف ذي طابع خاص كل الخصوص >>[278]

ويتميز ابن رشد _ت 590هـ) الذي يمثل المذهب العقلي بشكل أدق من غيره من الفلاسفة المسلمين، لأن حلة لمشكلة انتقال العقل من حال القوة إلى الفعل لم يكن على أساس القول بوجود عقل فعال خارج النفس تفيض عنه المعارف بل على أساس ما سماه ، محمود قاسم ب (الحدس العقلي عند ابن رشد)[279] كما أن المعرفة الحسية تبوأت مكانة هامة عند المتكلمين حيث عدها بعضهم ضمن المعارف الضرورية التي لا خلاف حولها و الملاحظ أن قول مفكري الإسلام بالعقل بصفته مصدرا مهما للمعرفة لم يبين على أساس إهمال المعرفة الحسية يقول الكندي << إن العلم أجمع إنما هو للحس و العقل و ما جانسهما وما عممهما >>[280]

[277] ناجي حسين جودة المعرفة الصوفية (مرجع سابق)
[278] قاسم محمود نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني مكتبة الإنجلو مصرية ط القاهرة دت ص 5
[279] المرجع نفسه_ص12)
[280] الكندي رسائل الكندي الفلسفية – تح –محمد عبد الهادي (مرجع سابق) ص 302

أما فيها يتعلق بالمصطلح فقد استعمل مفكرو العرب المسلمين ألفاظ (المعرفة و النظر والعلم) بمعاني متمايزة أحينا و مترادفة في أحيان أخرى فالصوفية اختصوا لأنفسهم مثلا (المعرفة) أو لفظ(العرفان) تعبيرا عن المعرفة الكشفية الذوقية عندهم لكن هذا لم يمنع المتكلمين من استخدام لفظ المعرفة تعبيرا عن المعرفة الإنسانية بوجه عام[281] يقول القاضي ألمعتزلي عبد الجبار << أن النظر بالقلب (يقصد به العقل الذي محله القلب) له أسماء من جملتها التفكير و البحث و التأمل و التدبر و الرؤية و غيرها >>[282]

إن نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي استوعبت عامة الاتجاهات و المباحث الرئيسة في نظرية المعرفة ونجد من الغنى و التنوع في تناول مشكلة المعرفة ما يصعب معه تحديد ملامح وصفات عامة مشتركة لاتجاهات عند المسلمين ومع هذا نستطيع القول أن << أعلام الفكر الإسلامي قد استطاعوا أن يعينوا محيطات المعرفة المختلفة و أن بينو حدودها .فعرفوا كيف يوفقون بين هذه المتعارضات ويجعلون تلك العقول المتباينة في إطار واحد >>[283]

نظرية المعرفة عند ابن عربي:

يعد ابن عربي من الفئة التي تميز بين العلم و المعرفة ، حيث كتب في الباب 177 من الفتوحات المكية ، وحين تحدثه عن معرفة مقام المعرفة قائلا :<< اختلف أصحابنا في مقام المعرفة و العارف ومقام العلم و العالم ن فطائفة قالت : مقام المعرفة رباني ومقام العلم إلهي وبه أقوال ، وبه قال المحققون وطائفة قالت :مقام المعرفة إلهي و مقام دونه وبه أقوال فإنهم أراد وبالعلم ما أردناه بالمعرفة و أراود بالمعرفة ما أردناه بالعلم فالخلاف فيه لفظي >>[284]

---

[281] ناجي حسين جودة المعرفة الصوفية (مرجع سابق)ص 22

[282] عبد الجبار قاضي القضاة عبد الجبار بن احمد شرح الاصول الخمسة تح عبدالكريم عثما ن ' مكتبة وهبة ط1 القاهرة 1965 ص45

[283] غلاب محمد ، المعرفة عند مفكري المسلمين الدار المصرية للتأليف و النشر ط1 القاهرة 1966م ص 196

[284] ابن عربي الفتوحات المكية ج1 ص 318

فعليه أن ابن عربي قال يوجد فرق بين العلم و المعرفة من حيث أن المعرفة تختص بالأحادية و التي هي أشرف صفات الواحد بينهما يتعلق العلم بالاحدية أحيانا اخرى [285]

كما تراه في موضع آخر من الكتاب و خلال تحدثه عن معرفة مقام المعرفة يصف المعرفة الإلهية بأنها نعت إلهي ليس لديه عين من لفظه في الأسماء الإلهية وإنها" أحدية المكان ولا تطلب غير الواحد "[286]

ويطلق ابن عربي على العلم الخاص بأهل العرفان أو أهل الحق وأهل الله حسب تعبيره، اسم المعرفة.ويعد ممهدا وواضحا ويؤكد أن هذا النوع من العلم لا يرقى إليه شك ولا شبهة ويسلم دليله من القدح و صاحبه من الحيرة ، ويحمل بفعل العمل و التقوى و السير في السلوك و هي طريقة صحيحة وواضح ومحل ثقة واطمئنان >> [287]

على العكس من طريق الفكر الذي لا يسلم من الخطأ << المعرفة عند القوم محجة ،فكل علم لا يحصل إلا عن عمل وتقوى و سلوك فهو معرفة لأنه عن طريق كشف محقق لاتدخله الشبهة بخلاف العلم الحاصل عن النظر الفكري لا تسلم من دخوله الشبه عليه و الحيرة فيه و القدح في الأمر الموصل إليه >>[288]

ويعتقد ابن عربي أن أساس هذه المعرفة أي الخاصة بأهل الحق و أهل العرفان ينحصر في العلم بسبعة أشياء إذ ما عرفها صاحبها حصلت لديه المعرفة ولن يخفى عليه شيء و هذه العلوم هي:

1) العلم بالحقائق أي العلم الإلهية.

2) العلم بتجلي الحق في الأشياء .

[285] المصدر نفسه ج ص 636

[286] المصدر نفسه ج 2 ص 297

[287] د نكيري –محسن جها .محي الدين ابن عربي – الشخصية البارزة في العرفان الاسلامي .(مرجع سابق)ص230

[288] الفتوحات المكية ج ح ص 298

3)العلم بخطاب الحق تعالى لعباده بلغة الشرائع .

4)علم الكلام و النقض في الوجود ، ومن الغرائب عقائد ابن عربي أن وجود النقص في الوجود من كمال الوجود [289]

5)على الإنسان نفسه من جهة حقائقه و المراد به أن يدرك نفسه ويدرك إمكانه و افتقاره و دلته ، و خضوع و حاجته ، ومسكنته أمام الله تعالى ويعلم أن قدرته في التصرف والتحكم في العالم ليست من ذاته لان ليس في ذاته شيء و إنما من جانب الله و بالقوة الإلهية و الربانية إذ لا توجد في العالم قدرة حاكمة لأي شيء عدا الله تعالى [290]

6)علم الخيال و عالمه المتصل و المنفصل، فالخيال المتصل يختفي باختفاء المتخيل في حين أن الخيال المنفصل حضرة ذاته تقبل المعاني و الأرواح دائما و يؤلف هذا النوع من العلم ركنا عظيما من أركان المعرفة.

7)-**علم العلل و الأدوية**:ويرى ابن عربي أن هناك حاجة ماسة لهذا النوع من العلم عند المشايخ المنشغلين بالتربية و الإرشاد ،ويؤكد ابن عربي على انه يقصد أمراض النفوس لا أمراض الأبدان و العقول.

وعندما نبحث عن نظرية المعرفة عند ابن عربي فإننا نجد أنفسنا في باب البحث عن موضوع النفس الذي يجسد نوعا من هذه النظرية ،وعليه فإننا نجد أن ابن عربي قد أولى اهتماما بالغا في مذهبه

الفكري، لأنه يعتقد إن المعرفة بالله ما لها طريق إلا المعرفة بالنفس [291]،وكيف يعلم من حوله أو يمكنه أن يعرف حقائق الأشياء ومبادئ العلوم من لم يعرف نفسه ، ويعلم

[289]نكيري محسن جها ,ابن عربي الشخصية البارزة (مرجع سابق) ص 230
[290] الفتوحات المكية ج2 ص 299

[291] ابن عربي ، الفتوحات ج2 ص 568

حقائقها ؟ وهكذا فان ابن عربي جعل معرفة النفس مقدمة ضرورية في العلم الإلهي لا يمكن الوصول إليه إلا بها.

1)–**طبيعة النفس**:يعرفنا ابن عربي على طبيعة النفس فيقول بأنها لطيفة مدبرة للجسد ذات وجهين احدهما إلى الروح و الأخر إلى الطبعة فهي برزخ بين نور وظلمة ،وظهر وجودهما عند التسوية لهذا الجسم وتعديله ،فعندما نفخ فيه الحق من روحه ظهرت النفس بين النفخ الإلهي والجسد المسوي ،فهي من حيث ذاتها مهيأة ومستعدة لقبول التوقيعات الإلهية،وفي هذا المعنى يقول الشيخ الأكبر:

"إن لطيفة الإنسان المدبرة جسده لما كان لها وجه إلى النور المحض الذي هو أبوها، ووجه إلى الطبيعة وهي الظلمة المحضة التي هي أمها كانت النفس الناطقة وسطا بين النور والظلمة وسبب توسطها في المكانة لكونها مدبرة كالنفس الكلية التي بين العقل و الهيولى الكل ،وهو جوهر مظلم ،والعقل نور خالص فكانت هذه النفس الناطقة كالبرزخ بين النور والظلمة تعطي كل ذي حق حقه فمتى غلب عليها احد الطرفين كان لما.

2) النفس والبدن: مع أن النفس تتكشف كوحدة عند ابن عربي فإن هذا لا يعني أنها شيء ثابت عنده، بل بالعكس فهو يراها أشبه ببحر لاساحل له لا يتناهى النظر فيها دينا وآخرة، فكلما فكلما زاد الإنسان نظرا زاد علما بها وكلما ازداد علما بنفسه ازداد علما بربه، وهو معنى ربما يزيده وضوحا حين يحدثنا عن تجلي الحق للقلوب – دائما– فالتجلي الإلهي الدائم في نفوس البشر هو السبب الأخير في تنوع خواطر الإنسان، وهو معنى أكده يقوله « إن الإنسان جعله الله سريع التغير في باطنه، كثير الخواطر يتقلب في باطنه في كل لحظة تقلباته مختلفة لأنه عل الصورة الإلهية، وهو سبحانه كل يوم في شأن، فمن المحال ثبوت العالم زمنيين على حالة واحدة، بل تتغير عليه الأحوال والأعراض في كل زمان فرد، وهي الشؤون التي هو الحق فيها ولا يظهر سلطان ذلك إلا في باطن الإنسان، فلا

يزال يتقلب في كل نفس في صورة تسمى الخواطر لو ظهرت إلى الأبصار لرأيت عجبا»[292].

والحقيقة أن هذه الخواطر التي تعرض للنفس ما هي إلا مظاهر لها، وإن شئنا الدقة أكثر لقلنا حالات نفسية مترابطة، وربما يكون ابن عربي متفقا في ذلك مع تصوره لخلق العالم ومذهبه في الخلق المتجرد أو الخلق المستمر بحيث تكون المادة في العالم مجموعة من الصور والخلايا، والنفس مجموعة من الظواهر النفسية، ووحدة النفس في تناسق هذه الظواهر.

وبناءا على هذا فإن النفس تختلف في طبيعتها عن الجسم، وإذا كانت مدة الجسم تمتد في المكان، فإن مدة النفس تمركزت في داخلها بحيث يتصل فيها الماضي بالحاضر على نمط فريد، كما أن ابن عربي لا يرى للنفس مكانا، بل ليس من الضروري أن تعين لها مكانا وإن كان لها ارتباطا بالجسم غلب عليها، وإن لم يكن لها ميل إلى أحد الطرفين تلقت الأمور على الاعتدال وأنصفت وحكمت بالعدل»[2931] ويقول أيضا في موضع آخر« والنفس التي هي لطيفة العبد، المدير و لهذا الجسم لم يظهر لها عين إلا عند تسوية هذا الجسد وتعديله، فحينئذ نفخ فيه الحق من روحه فظهرت النفس بين النفخ الإلهي والجسد المستوى، ولهذا كان المزاج يؤثر فيها وتفاضلت النفوس، فإنه من حيث النفخ الإلهي لا تفاضل، وإنما التفاضل في القوابل فلها وجه إلى الطبيعة ووجه إلى الروح الإلهي، فجعلها من عالم البرازخ وكذلك المعلول من أوصاف العبد من عالم البرازخ فإنه من جهة النفس مذموم عند القوم »[294]

ويرى ابن عربي أن النفس من حيث ذاتها مهيأة لقبول ما تخرج به التوقيعات الإلهية فمنهم من حصل له استعداد توقيع الولاية خاصة فلم يزد عليها ومنهم من رزق استعداد ما

---

[292] ابن عربي الفتوحات المكية ج2 ص 446
[293] ابن عربي الفتوحات ، ج2 ص239
[294] ابن العربي الفتوحات ج2 ص 568

ذكرناه من المفتمات كلها أو بعضها، وسبب ذلك أن النفوس خلقت من معدن واحد كما قال تعالى: "خلقكم من نفس واحد"[295].

وقال بعد استعداد الجسد « نفخت فيه من روحي »[296] وقوله « في أي صورة ماشاء ركبك»[297] يريد الاستعدادات فيكون يحكم الاستعداد في قبول الأمر الإلهي[298]

ويؤكد صوفينا أن الأرواح كلها مصدرها من روح واحدة وهي الروح الكلية ولا تختلف هذه الأرواح الجزئية إلا باختلاف قوالبها، وفي هذا المعنى يقول « ولما سوى الله جسم هذا العالم وهو الجسم الكل الصوري في جوهر الهباء المعقول قبل فيض الروح الإلهي الذي لم يزل منتشرا غير معين إذا لم يكن ثم من يعينه فيحي جسم العالم به»

لكي نقوم بأمره ،وتدبر شؤونه كلها في نفس الوقت منفصلة عنه، فإما مدبرة وإما نائمة. أو مفارقة للبدن بالموت، ويوضح ابن عربي هذا الارتباط بأنه أشبه بذلك الدخان المتصاعد من ذبالة الفتيلة بحيث إذا اتصل أعلاه بالنار امتد أثره إلى الفتيلة .[299]

كما أن النفخة الإلهية التي جاءت من عند الله أو نفخت من قبله لا تختص بنظر ابن عربي بالإنسان الأول آدم عليه السلام بل هي كذلك في جميع البشر لأن القرآن لا يخصها بآدم وحده بل يعممها ببني الإنسان جميعا .

ولما كان هذا الشيء أو النفخة الإلهية أمرا غير عنصري المادة جاء التعبير القرآني مبينا أنه من أمر الرب لقوله تعالى:<<ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا>>[300]

وقوله أيضا :<<ونفخت فيه من روحي>>[301].

---

[295] النساء الآية 1
[296] سورة ص الآية 72
[297] سورة الإنفطار الآية 08
[298] ابن عربي الفتوحات ج2 ص 272
[299]-ابن عربي الفتوحات ج2ص 570
[300] سورة الاسراء الآية 85-86

ويمكننا إن نلاحظ إن الشيخ الأكبر يخلط بين النفس والروح وسبب ذلك سهل وهو إن ابن عربي يرى إن الخلاف بينهما اعتباري وليس دقيقا بمعنى إن الروح والنفس كمفهومين مختلفين يرجع إلى جهة التعلق فإذا أطلقنا تعبير النفس فان ذلك ينصرف إلى جهة تعلق الروح بالبدن بالموز الهلولة والأغراض النفسانية كالشهوة والشره وغير ذلك أما عندما نطلق كلمة الروح فان المعنى لا ينصرف إلا إلى ماليس له سبب كوني على حد تعبير ابن عربي نفسه[302]

وبنا على ما سبق فان النفس والمسماة باللطيفة الإنسانية والروح الجزئية جوهر واحد غير متعدد ولا يقبل التجزئة ولا التبعيض وهي المدبر المتصرف في الجسم وهذه اللطيفة هي التي تعين ماهية الإنسان وهي التي تعطي لسائر قوى الجسم والاته ووحدته لان الاصل في الانسان راجع الى وحدة الجوهر.

ويرى ابن عربي أن الخاصة الأولى للنفس هي الإدراك والتعقل، وإن كمال النفس الخاص بها وسعادتها تكون بمعرفة الله، فللمعرفة دور على غاية الأهمية بالنسبة للنفس، وحديث ابن عربي عن النفس هو في حقيقة الأمر حديث عن نظرية المعرفة ، وبوجيه العبارة نقول " إن نظرية المعرفة" هي " نظرية النفس " فإذا كان هناك معرفة عقلية فهناك نفس عاقلة، وإذا كانت هناك معرفة حسية فهناك نفس حيوانية، وإذا كان هناك معرفة لدنية هناك روح خالصة متطهرة، أي أن النفس هنا تقف وراء كل نوع من أنواح المعرفة[303]

والمعرفة عند ابن العربي لا تنفك عن النفس الإنسانية بأي حال من الأحوال أو هي كامنة في النفس ولهذا يمكن اعتبارها – المعرفة – فطرية منذ بدء وجود النفس الإنسانية،

[301] سورة ص الآية 72
[302] الفتوحات المكية ج2 ص 568
[303] د .عبد الوهاب فرحات : دكتوراه (نظرية الإنسان عند محي الدين ابن عربي رسالة دكتوراه مقدمة بجامعة قسنطينة تحت إشراف د /محمد عبد اللاوي السنة الجامعية 2003.2004 ص 332. 333

وهذا ما عبر عنه ابن عربي بقوله « وبالقوة المفكرة فصلت- يقصد النفس الناطقة – ما أجمل الحق فيها، فأنزلت الأشياء مراتبها، وأعطت كل ذي حق حقه»[304]

وهكذا فإن المعرفة عند ابن عربي مركزة في أصل فطرة الإنسان[305] وما عليه سبق الوصول إليها، بالمجاهدات تارة وبالتعرض لنفحات الجود الإلهي تارة أخرى

3) المعرفة العقلية (محدودية العقل)

للعقل حدود لا يمكن أن يتعداها وهذا ما انتهى إليه الفيلسوف الألماني (كانط) في كتابه (نقد العقل الخالص) ذلك ما أقره ابن عربي من قبل – حيث رأى بأن العقل لا يمكن الوصول إلى إدراك الحقيقة إلا بمساعدة قوى أخرى كالحواس، إذ أن العقل لاكما يؤكد ابن العربي في حاجة إلى السمع والبصر وعليه فإن العقل مقيد بقيود الحواس، ولما كانت الحواس محدودة

فان العقل قاصر ومحدود ،وثمة فان نتائجه وأحكامه التي تأتي من عن طريقه الحواس .تكون محدود ة وصحيحة في هذا المجال، أما إذا تجاوز العقل مجال المحسوسات فانه لا يكون منتجا لعدم وجود معطيات له خارج هذا المجال. ومثال ذلك المسائل الغيبية. كمعرفة حقيقة الروح والذات الإلهية وهذا ما عبر عنه صراحة لقوله :(فإذا كان الممد للعقل بهذا القصور العظيم الغلط البين الفاحش فالعقل ابعد وابعد واشد قصورا وأعظم عجزا واقل علما وهو يتخيل انه في اليقين وليس كذلك[306]>

والى هذه الحقيقة أشار ابن خلدون "والعقل ميزان صحيح وأحكامه تعيينيه لا كذب فيها غير انك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقيقة الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فان ذلك طمع في محال [307]وهذا لا يعني أن ابن عربي ينقص من

---

[304] ابن عربي ، غفلة المستوفر ، تح ، نيبرج ، ط1 ، ليدن ، مطبعة بريل 1339هـ

[305] ابن عربي الفتوحات المكية ج2 ص 69

[306]-ابن عربي كتاب اليقين تع :سعيد عبد الفتاح ،ضمن سلسلة كتاب اليوم التراث ط القاهرة 1977م ص59.

[307]-ابن خلدون المقدمة .ط بيروت دار الكتاب اللبناني بالاشتراك مع مكتبة المدرسة 1982 ص 825.

قيمة العقل في المعرفة بل الواقع انه بقي مقدار القيمة العقل في الاستدلالات لكنه كان يرى أن هناك أطوارا وراء طور العقل لا يدركها العقل ولكن هذه الأطوار لا تتناقض مع طور العقل البتة ،وهنا ينبغي أن نميز بين ما يتناقض مع العقل وبين ما يتجاوز حدود العقل.

وهذه الأطوار التي هي من طور غير طور العقل البشري هي الوحي الذي يؤتيه الله للأنبياء والمرسلين وعلو م المكاشفة التي يؤيد بها الأولياء والصديقين من عباده[308].

كما يقر ابن عربي أن العقل يعرف ظواهر الأشياء دون حقائقها فيتفق في ذلك مع الفارابي المعلم الثاني الذي يرى بان الإنسان لا يعرف من الأشياء إلا ظواهرها وصفاتها.

يقول أبو نصر الفارابي << الوقوف على حقائق الأشياء ليس من قدر البشرية ونحن لا نعلم من الأشياء إلا الخواص و اللوازم و الإغراض و ى نعرف الفصول المقومة لكل منها على حقيقته بل إنها أشياء لها خوص و أغراض ، فإننا لا نعرف حقيقة الأزل و الفعل و لا النفس و لا الفلك و ى النار و لا الهواء و الماء و الأرض ولا نعرف حقائق الأعراض>> 309

العقل محدود من حيث العلم لا من حيث القبول

يعتقد ابن عربي أن العقل محدود مثل القوة و الحواس التي هي وسائله ، ولا يتجاوز عن حده ومرتبته ، غير أن هذه المحدودية تختص بقوة الفكر ونظر العقل لا بصفة القبول حيث لا حدود لاستعداد قبوله ،ولديه القابلية على قبول المواهب و المعارف الإلهية بشكل غير محدود ولهذا من الممكن من جهة ابن عربي أن يرى العقل أمرا محالا باقتضاء فكره في حين انه

---

[308] د.عبد الوهاب فرحات .(نظرية الإنسان عند محي الدين بن عربي) (مرجع سابق) ص337.

[309] أبو نصر الفارابي . التعليقات ط1 حيدر أباد الدكن 1926 م ص 4

ليس محالا من حيث النسبة الإلهية و بالعكس قد يبدو أمر ما جائز عقلا ، غير انه محال من حيث النسبة الإلهية. [310]

وما أكثر الأمور التي تدخل في الكشف و التعريف الإلهيين بينما ترفضهما العقول ، ويتحدث ابن عربي عن ذلك بشكل مفصل فيقول << أن ثم مقاما أخر فوق الفكر يعطي العبد العلم بأمور شتى : منها ما يمكن أن يدركه من حيث الفكر ، ومنها ما يجوزها الفكر .و أن لم يحصل لذلك العقل من الفكر ، ومنها ما يجوزها الفكر و إن كان يستحيل أن يعنيها الفكر ، ومنها ما يستحيل عند الفكر و يقبلها العقل من الفكر مستحيلة الوجود و صفوة القول أن محدودية العقل تقتصر على الفكر لا على القبول و الموهبة الإلهية << فللعقول حد تقف عنده وليس لله حد يقف عنده بل هو خالق الحدود ، فلا حد له سبحانه ، فهو القادر على الأخلاق[311] و النتيجة التي يصل إليها ابن عربي هي أن عقل الإنسان يتميز بالاستعداد الذي يستطيع له أن يستفيد من العلوم الرسمية عن طريق الفكر و النظر و الحواس و القوى الأخرى كما يدرك جميع القوى الرسمية و المعارف الإلهية عن طريق الكشف الإلهي ويتلقاها كمواهب إلهية ، وهناك الجمال و إبهام وحيرة و احتمال الخطأ في الحالة الأولى ، ولهذا لا يمكن الوقوف بها أما الحالة الثانية التي يعد الله فيها معلم العقل ومعطيه ، فالحقائق واضحة و مفصلة و العقل متيقن بعلمه و مطمئن إلى معرفته [312]

موضوع المعرفة الصوفية

الله جل شأنه هو عند ابن عربي وكافة الصوفية موضوع المعرفة لأنه أشرف الموجودات وأعز المعلومات [313]،لهدا فان الصوفي يتوجه برمته إلي معرفته.فيقول ابن

---

[310] الفتوحات المكية ج1 ص 65

[311] الفتوحات المكية ج2 ص 114

[312] الفتوحات المكية ج1 ص 56 و 92

[313] ابن عربي (الامر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من المشروط) ضمن كتاب (التحفة البهية و الطرق الشهية ،ط1، بيروت دار الآفاق الجديدة 1981ص 223

عربي (إن للكون لا تعلق له بعلم الذات أصلا ،وإنما متعلقة العلم بالرتبة وهو مسمي الله... وبأية حقيقة يصدر الكون عن هده الذات المنعوتة بهده الرتبة المجهولة العين والكيف، وعندنا لا خلاف أنها لا تعلم[314]

ويري أبن عربي أنه يستحيل الإحاطة بحقيقة الذات الإلهية،وفي هدا يقول فأما الجلال المطلق فليس لمخلوق في معرفته مدخل ولا شهود ،انفرد الحق به وهو الحصرة التي يري فيها الحق سبحانه نفسه بما هو عليه،فلو كان لنا فيه مدخل لأحطنا علما بالله وبما عنده، وهدا مجال[315]

والي مثل دلك يذهب فريد الدين العطار اذ يقول (هيهات هيهات للعقل أن يقوى على إدراك الله سبحانه وتعالى ن فالعقل عاجز عن إدراك سر المخلوق ، فكيف يجرؤ به على معرفة سر الخالق.[316]

و الحقيقة أن ابن عربي عندما يجعل المعرفة اتصالا مباشرا بين المعرفة الفطرية المذكورة في أصل الفطرة.[317]

غاية المعرفة الصوفية:

غاية الفريق الصوفي عند ابن عربي هو " معرفة الله" بل هو المقصود الحقيقي من التوحيد الذي هو حقيقة المعرفة عند صوفينا الأندلس لان المعلافة عنده هي النهاية لكل السالكين لطريق الله [318] وهو في أيه قريب إلى رأي شيخه أبي مدين (594 هــ) الذي يقول << التوحيد ثمرة المعرفة ولا ينال إلا بقلب الأخلاق وز الصفة >>[319] ولا يخطئ الإنسان

[314] ابن عربي الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج1 ص 160
[315] ابن عربي كتاب الجلال و الجمال ضمن رسائل ابن عربي ص4
[316] فريد الدين العطار ، منطق الطير ، تحقيق بديع محمد جمعة ، ط بيروت دار الأندلس 2002م ص 98
[317] ابن عربي – عقلة المستوفر (مجع سابق) ص 95 -96
[318] ابراهيم يسين ، دلالات المصطلح في التصوف الإسلامي ،ط1 ،القاهرة ص 14
[319] ابن عربي ، محاضرة الأبرار و مسامرة الأخبار ط بيروت : دار صا در :ج1 ص 307

بهذه المعرفة إلا إذا خلا قلبه عن الفكر ومن خلاله << تستنير النفس وتصفو ن وتعود إلا أصلها ، و تتحدد بالعقل الأول ن وربما اتفقت أن تكون كهو >> [320]

و الوصول إلى هذا المقام هو الوصول لأي مقام الإنسانية الحقيقة التي هي مقام " الخلافة " و " النيابة "و " الإمامة " وفيها يكون العارف واعيا بصورته التي خلق عليها و الذي نود أن نقرره أن ابن عربي على كونه صوفيا يعتمد على تحصيل معارفه على البصيرة إلا أنه يقرر أن لكل من الحواس و العقل و الخيال دورا في المعرفة المباشرة و الفطرية وهو و إن كان يرى أن دور الحواس محدود لأنها تعمل في مجالات محدودة كما أن العقل قاصر لأنه يعتمد في إصداره للأحكام على أشياء أقل منه شأنا فمن ثمة فإن العقل عاجز عن إدراك المطلق اللامتناهي بأدوات لا تعرف إلا المقيد المتناهي و إذا كان قد بطل تعلق الحس بالله فقد بطل معرفة الحق به و إذا كان قد بطل تعلق الحس باله عند ابن عربي فقد بطل تعلق الخيال به وذلك لأن الخيال يعتمد بدوره على الحس و هو ما عبر عنه بقوله :" و أما القوة الخيالية فإنها لا تبط إلا ما أعطاها الحس "[321] كما أن الله لا يعرف من طريق العقل من جهة الفكر لأن الإنسان لا يفكر إلا في أشياء موجودة عنده تلقاها من العقل ومن أعمال الفكر في خزانة الخيال كما يقول ابن عربي << فما أفقر العقل ، حيث لا يعرف شيئا ...إلا بواسطة هضه القوى و فيها من العلل ما فيها "[322]

---

[320] المرجع السابق ص 8

[321] ابن عربي الفتوحات المكية نشر ،عمثمان يحي ج2ص 99

[322] المرجع السابق ج4 ص 319

الخاتمة

إن الشعور المرء بجلال الخالق معززا بحرارة الإيمان والنشوة البالغة التي يبنيها المؤمن بما لديه من استعداد للجمع بين المحسوس واللامحسوس وربط الاتصال بين المحدود واللامحدود والنسبي والمطلق فضلا عن الزهد والتقشف ونبذ ملذات الحياة . وإنكار الذات إنكارا تاما بإذابتها كليا في التفكير بالله . كل ذللك تولده التجربة الصوفية الروحية الصادقة التي حاولنا من خلال بحثنا هذا أن نجعلها وسيلة وغاية للمنهج المعرفي بدوافعها وأدواتها ونتائجها وإذا أردنا أن نتكلم عنها في صورة قد رسمها لنا ابن عربي فماذا يمكن أن يقول لنا ابن عربي في القرن الواحد والعشرين من وراء ستار القرنين السادس والسابع الهجريين (الثاني عشر والثالث عشر ميلاديين) في العالم الإسلامي عموما حول التجربة الصوفية خصوصا، وهل يمكن أن نستوعب الطابع الإبستيمولوجي الحديث في مضامين الروحيات الصوفية لدى شيخنا الأكبر؟.

فالتجربة الصوفية في التراث الإسلامي تمثل في جانب منها على الأقل ثورة ضد المؤسسة الدينية التي حولت الدين إلى مؤسسة إن صح التعبير سياسية اجتماعية مهمتها الأساسية الحفاظ على الأوضاع السائدة ومساندتها من خلال آليات إنتاج معرفية يقف على رأسها الإجماع والقياس .

وإذا كانت مصادر المعرفة في هذا التراث هي القرآن الكريم والسنة مصادر الاختلاف فيها بين المتصوفة والفقهاء فإن الخلاف يكمن في ترتيب آليات استنباط المعرفة وإنتاجها من هذه المصادر ففي حين يركز المتكون على أهمية العقل يضع الفقهاء العقل في درجة أدنى من درجة الإجماع ولا مجال للمتكلمين والفقهاء للتجربة الروحية وهي محور الخلاف بين

المتصوفة وغيرهم إذ يعتبر المتصوفة التجربة الروحية الشخصية الذاتية هي أساس المعرفة الدينية.

وأهمية ابن عربي في هذا المجال ترجع إلى أهمية فكره لأنه يمثل قمة النضج الإسلامي في مجالاته العديدة .

من فقه ولاهوت وفلسفة وتصوف ، ومن هنا يمثل ابن عربي همزة وصل بين التراث العالمي والتراث الإسلامي .ومن هذه الزاوية يمكن النظر لتراث ابن عربي بوصفه تواصلا ، حيا خلاقا مع التراث العالمي الذي كان معروفا ومتداولا في عصره.

فالتجربة الروحية هي مصدر التجربة الفنية فالتباعد الظاهري بين ما هو معرفة روحانية وبين ما هو نظرية للمعرفة لا يمنع أن يكون هناك تداخلا يكتشفه الفيلسوف الحذق . الذي يعرف كيف يمارس طقوس الفكر الفلسفي الصحيح. لذا حاولنا أن نقرب النظرة الإجمالية لفكر ابن عربي وجعلها تتبلور في منحى إبستمولوجي. فنحن إزاء تجارب تمتلك من الخصوصية والذاتية بقدر ما تمتلك من عناصر مشتركة تجمع بين أفلاطون مثلا وابن العربي دون أن توحد بينهما.

وإذا كانت للتجربة الروحية خصوصياتها الثقافية والدينية واللغوية والرمزية فإن التجارب أيضا تتعدد داخل كل ثقافة وفي إطار كل دين فالحقيقة تتعدد بتعدد السالكين هكذا يعلمنا الصوفية عامة و هكذا يؤكد ابن عربي بصفة خاصة إن الحقيقة في ذاتها واحدة لا تتعدد ولكنها تتشكل وتتلون مثل الماء الذي يأخذ شكل الإناء الذي هو فيه ويتلون بلونه هذا رغم أن الماء في حقيقته لا شكل له.

وبعون الله وحمده أنهينا على الرغم من أن المعرفة لا تنتهي والحقيقة بقوالبها تتنوع و نسأل الله العفو والعافية و الحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: القرآن الكريم

ثانيا : المصادر (مؤلفات ابن عربي)

1- الأمر المحكم المربوط في ما يلزم أهل طريق الله من المشروط .
ضمن كتاب التحفة البهية والطرق الشهية ، ط1 ، بيروت دار الأفاق الجديدة ،1981م.

2- الأنوار ،تح ،موفق فوزي الجبر،ط1 ،دمشق دار الحكمة ،2000م.

3- التجليات ، تح موفق فوزي الجبر، ط1 ،دمشق دار الحكمة، 2000م.

4- التجليات الإلهية ، دار الكتب العلمية، ط2 ، بيروت .

5- حلية الأبدال ،تح موفق فوزي الجبر، ط1، دمشق دار الحكمة ،2000م

6- دخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق تح محمد عبد الرحمان الكردي، ط1 ، القاهرة ،1968م

7- رسالة إلى الإمام الرازي ضمن رسائل ابن عربي تقديم محمود الغراب ،ط1 ، بيروت دار صادر، 1997 م

8- عقلة المستوفق تحقيق نيبرج، ط1 ، ليدن مطبعة بريل، 1339 هـ .

9- عنقاء مغرب الأولياء وشمس المغرب، ط1 ، القاهرة مكتب عالم الفكر، 1997 م.

10- الفتوحات المكية تح عثمان يحيا ، ط2 ،القاهرة الهيئة المصرية للكتاب ،1985 م.

11- الفتوحات المكية ، بيروت دار صادر(د ت).

12- ابن عربي في دراساتي ، الكتاب التذكاري عن ابن عربي ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ،1969م.

13- فصوص الحكم ،تح وتع أبو العلا عفيفي، ط2، بيروت ،دار الكتاب العربي، 1980م

14- فصوص الحكم ،تقديم أنيس الموصلي، ط1 ،الجزائر، موفم النشر، 1970 م

15- كتاب اليقين ،تح سعيد عبد الفتاح ضمن سلسلة كتاب اليوم التراث، ط ،القاهرة ،1977م

16- منزلة المنازل الفهوانية ، تح سعيد عبد الفتاح، ط1 ،القاهرة دار النهار، 1995 م

17- مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، ط ،القاهرة ،مكتبة محمد علي صبيح وأولاده ،1965 م
18- رسائل إبن عربي قدم لها محمد عبد الرحمان المرعشلي ، واعتنى بها سمير خالد رجب ، دار إحياء التراث العربي مؤسسة التاريخ، ج$_1$ ط$_1$ ،1994م
19- رموز الصوفية ، تح موفق فوزي الجبر، ط$_1$ ، دمشق دار الحكمة ،2000 م
20- محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار ، ط ، بيروت دار صادر (دت)
21- الوصايا ، ط$_2$، دمشق دار الإيمان،1997
ثالثا : المراجع باللغة العربية
22- أحمد عبد المهيمن ،نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي ، الناشر دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر 2000، م
23- أحمد شلبي الفكر الإسلامي منابعه وآثاره ، الأنجلوا مصرية ، د ط ،القاهرة، 1962 م
24- أحمد صبري شويمان ، التصوف في نظر الإسلام ، مطبعة عطايا بيبان الخلق مصر، 1364 هـ
25- أبو الوفا التفتازاني ، الطريقة الأكبرية ، مقال منشور صمن الكتاب التذكاري محي الدين ابن عربي
26- أبوا العلا عفيفي ، التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، ط$_1$ ، القاهرة ، دار المعارف 1963 م
27- أبوا زيد نصر حامد، فلسفة التأويل عند إبن عربي، ط$_4$ ، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، 1998 م
28- أسين بلاثينوس ،ابن عربي حياته ومذهبه ، ترجمة عبد الرحمان بدوي، ط ،الكويت ، دار القلم، 1979 م
29- ابن خلدون عبد الرحمان ، المقدمة تح د حامد أحمد الطاهر ، دار الفجر والتراث، ط$_1$ القاهرة ،2003 م
30- ابن خلدون عبد الرحمان ، المقدمة، ط، بيروت دار الجيل (د ت)

31- ابن خلدون شفاء السائل لتهذيب المسائل ،تح الأب اغناطوس عبده الخليفة اليسوعي ، ط1 ، بيروت، المطبعة الكاثوليكية
32- ابن رشد ، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، دراسة وتح محمد عمارة المطبعة الكاثوليكية ، ط1 ، بيروت ،1961 م
33- ابن تيمية ، أحاديث القصاص ، ترجمة محمد الصباغ ،ط1، بيروت ،المكتب الإسلامي 1392 م .
34- ابن القيم الجوزية ، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه بشير محمد عيون ثلاثة أجزاء مكتبة دار البيان ط2 2003 م
35- ابن حزم الأندلسي ، الأحكام في أصول الأحكام ، طبع على نسخة أحمد شاكر مطبعة القاهرة (د ت) .
36- ابن سينا حسين بن عبد الله ، إثبات النبوات ، تح وتقديم ميشال مرمورة دار النهار بيروت 1968 م .
37- ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس وشيخه أبي الحسن ، ط القاهرة ،مكتبة القاهرة 1979م
38- ابن عجبية أحمد الحسني ، إيقاظ الهمم في شرح الحكم ، ط1، بيروت المكتبة الثقافية (د ت).
39- إبراهيم بسيوني ، نشأت التصوف الإسلامي ، الناشر دار المعارف بمصر، 1999 م
40- إبراهيم مدكور ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه دار المعارف بمصر، ج1 ، ط2 القاهرة 1968 م .
41- إبراهيم مدكور ، في الفلسفة الإسلامية ، ج1 ، دار المعارف، ط3، القاهرة 1983 م
42- إبراهيم ياسين دلالات المصطلح في التصوف الإسلامي، ط1 ،القاهرة .
43- بدوي عبد الرحمان ، تاريخ التصوف الإسلامي ، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت، ج1 1987 م .
44- بنيس (س) ، مذهب الذرة عند علماء المسلمين ، ترجمة محمد عبد الهادي أبوا ريدة مكتبة النهضة المصرية 1946 م .

45- توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية، ط7، القاهرة 1979 م .
46- جلود تسهر إجينتس ، مذاهب التفسير الإسلامي ، تحقيق عبد الحليم النجار مكتبة الخانجي القاهرة 1955 م .
47- زكرياء فؤاد ، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان مكتبة النهضة المصرية، ط القاهرة 1962 م .
48- سليمان سليم علاء الدين ، التصوف الإسلامي تاريخ ، عقائد ، طرق ، أعلام ، 99 شارع الصوراتي بيروت لبنان، ط1، 1999 م .
49- الشامي يحي ، محي الدين إبن عربي إمام المتصوف ، أعلام الفكر العربي، ط1 ، بيروت دار الفكر العربي 2002 م .
50- الشهرستاني ، أبو الفتح ، الملل والنحل ، صححه وعلق عليه الأستاذ أحمد فهمي محمد ج1، دار الكتب العلمية بيروت لبنان .
51- الشعراني عبد الوهاب ، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ط1، بيروت، مكتبة المعارف 1962 م .
52- الشعراني عبد الوهاب ،الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية تحقيق عبد الباقي سرور والسيد محمد عيد الشافعي مكتبة المعارف ،بيروت ،ج1 ، ط، 1993م .
53- شوبلي جان ، التصوف والمتصوفة ، ترجمة عبد القادر قينيني إفريقيا الشرق بيروت لبنان 1999 م .
54- صبحي المحمصاني ، فلسفة التشريع في الإسلام ، ط3، دار العلم للملايين، بيروت 1961م .
55- عبد الجبار قاضي القضاة ، بن أحمد شرح الأصول الخمسة ، تحقيق عبد الكريم عتمان متكبة وهبة ، ط1 ،القاهرة 1965 م .
56- عبد الغني ابن إسماعيل النابلسي ، أسرار الشريعة الفتح الرباني والفيض الرحماني ، تحقيق محمد عبد القادر عطاء ، توزيع دار الباز ، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، ط1 بيروت لبنان 1975 م .
57- الغزالي أبو حامد ، إحياء عيون الدين، ط1 ، بيروت دار الكتب العلمية 2002م .

58- غلاب محمد ،المعرفة عند مفكري المسلمين،دار المصرية للتأليف والنشر، ط1، القاهرة 1966 .
59- الفرابي أبوا نصر ، التعليقات ،ط1 ، حيدر أبا الدكن 1926 م .
60- فريد العطار ،منطق الطير تح بديع محمد جمعة، ط ، بيروت دار الأندلس 2002 .
61- القشيري أبوا القاسم ، الرسالة في علم التصوف تح عبد الحليم محمود بالإشتراك مع محمود بن شريف القاهرة ، دار الكتب الحديثة (دت) .
62- ، مكتبة قاسم محمود ، نظرية المعرفة عند إبن رشد وتأويلها لدى طوماس الإكويني الأنجلوا مصرية، ط ،القاهرة (دت) .
63- القشاني عبد الرزاق ،شرح فصوص الحكم ،مصطفى البابي الحلبي ، ط 2 ، 1966م .
64- الكندي يوسف يعقوب،رسائل الكندي الفلسفية،تح وتقديم د،عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي مصر 1950م .
65- كارل بوبر ،نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي ،محمد محمد قاسم كلية الآداب جامعة الإسكندرية ،دار المعرفة الجامعية 1995م .
66- كمال الياجزي و أنطوان كرم ،أعلام الفلسفة العربية ،لجنة التأليف و المدرسين بيروت 1957م .
67- محمود زكي نجيب ، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ط3، دار الشروق بيروت 1981م .
68- محمود زكي نجيب ،نظرية المعرفة ،مكتبة الأنجلو مصرية، ط ،القاهرة 1969م .
69- محسن جها نكيري، محي الدين الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي ،تعريب عبد الرحمان العلوي ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ط1، 2003 .
70- هنري كوربان ،تاريخ الفلسفة الإسلامية ،تح نصير مروة وحسين قبيسي ،منشورات عويدات ،ط1 ، بيروت ،ج1 ، 1966 .
71- ناجي حسين جودت ،المعرفة الصوفية (دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة)،دار الجيل ط1 ،1996، بيروت .

72- الإمام ابن عبد الرحمان السلمي النيسابوري ،المقدمة في وحقيقته ،تح يوسف زيدان الناشر مكتبات الكليات الأزهرية ،ط1، 1987 .

73- الإمام الخميني آية الله الجوادي ،ثورة العشق الإلهي ، ترجمة كمال السيد مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر لبنان مكتبة الرضا البحرين ،مكتبة الفقيه ،ط1 .

رابعا:المعاجم والقواميس

74- ابن منظور الإفريقي ،لسان العرب4، أجزاء القاهرة ، دار صادربيروت،الطبعة 1،1997

75- بدوي عبد الرحمان موسوعة الفلسفة، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 1984 .

76- صليبا جميل ،المعجم الفلسفي ،الشركة العالمية للكتاب، 1994 .

77- صليبا جميل ،المعجم الفلسفي ،بيروت دار الكتاب اللبناني، 1982 .

78- العجم رفيق ،سلسلة من موسوعات المصطلحات العربية الإسلامية (موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي)، ط1 ،بيروت وكتبة لبنان ناشرون 1999 .

79 ـ القاموس، إعداد محمد هادي اللحام ،ومحمد سعيد،وزهير علوان ، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1 ،2005، منشورات دار الكتب العلمية .

80 ـ الموسوعة الفلسفية (وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات ،ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة، بيروت .

81 ـ دائرة المعارف الإسلامية ،كجلد5 ،مدكور إبراهيم بيومي ،المعجم الفلسفي ،إصدار مجمع اللغة العربية العامة لشؤون المطابع الأميري .

خامسا الرسائل الجامعية

82 ـ محمد بن بريكة، مشكلتا المصطلح و المنهج في التصوف الإسلامي ، بحث جامعي للحصول على شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة ،تحت إشراف د،عبد الرزاق قسوم 2003 2004 .

83- فرحات عبد الوهاب ،نظرية الإنسان عند محي الين ابن عربي ،بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه الدولة في شعبة العقيدة ،تحت إشراف ،د محمد عبداللاوي 2003، 2004 .

سادسا: المراجع باللغة الأجنبية

84- 20 runes dd(ed) dictionary of phylosophy little field /adams cototwa new jercy 1977 ;

85- corbin henry :creative imagination in the seufism of ibn arabi ;transb by ralphe man hein ;bolling series sli, prinston university press 1996,

86- louis massignon ,mystiquse et dilogue ,edite par albin michal,paris 1992,

الفهرس

ملخص مذكرة الماجيستر(الشريعة والطريقة والحقيقة) في فكر إبن عربي

إن التجربة الروحية تعد مصدرا للتجربة الفنية إذ أن التباعد الظاهري بين ما هو معرفة روحانية وبين ما هو نظرية للمعرفة لا يمنع أن يكون هناك تداخلا لا يكشفه إلا الفيلسوف المحنك، الذي يعرف كيف يمارس طقوس الفكر الفلسفي الصحيح. لهذا جاء هذا الطرح مقربا للنظرة الإجمالية لفكر ابن عربي وجعلها تتبلور في منحنى اسيتمولوجي ،لذى نستطيع القول أن للتجربة الروحية خصوصياتها الثقافية والدينية والفكرية . ومن ثمة فإن الحقيقة تتعدد على حسب اختلاف المفكرين والسالكين ولعل إدراج موضوع الشريعة والطريقة والحقيقة في مشروع اسيتمولوجي يحفه نوعا من الغرابة المنطقية لأننا سنكون في بحث حول الطرق السلوكية الصوفية الباحثة عن الحقيقة ومعرفة ما إذا كانت الحقيقة بالمعنى الصوفي هي التي تريدها الفلسفة؟

وإن كان هذا البحث قائم على ثلاثية متناغمة بين الشريعة والطريقة والحقيقة فإنه يحاول أن يطرح إشكالية ما مدى تجلي الارتباط الوظيفي بين المجال الصوفي والمجال الإسيتمولوجي ؟ كما أننا نحاول طرح إمكانية وجود علاقة بين هذه المفاهيم الشريعة والطريقة والحقيقة ؟ ومدى توافقها المنطقي في فكر ابن عربي؟

الكلمات المفتاحية:

الشريعة؛ الطريقة؛ الحقيقة؛ الظاهر؛ الإنسان الكامل؛ المعرفة الكشفية؛ نظرية المعرفة؛ ابن عربي.